

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA GERMANISTIKU
DIPLOMSKI STUDIJ GERMANISTIKE
PREVODITELJSKI SMJER
MODUL A: DIPLOMIRANI PREVODITELJ

Anamarija Gulić

Übersetzung aus dem Kroatischen ins Deutsche

Prijevod s hrvatskog na njemački

Prijevod s njemačkog na hrvatski

Übersetzung aus dem Deutschen ins Kroatische

Diplomski rad

Mentorica: Sonja Strmečki Marković, viša lektorica

Zagreb, listopad 2015.

Sadržaj

| | |
|--|-----|
| 1. Prijevod s hrvatskog na njemački = Übersetzung aus dem Kroatischen ins Deutsche..... | 3 |
| 1.1. Prijevod: Milan Galović, <i>Kraj Ekologije</i> . Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2013., 102 – 120..... | 3 |
| 1.2. Hrvatski izvornik | 21 |
| 2. Prijevod s njemačkog na hrvatski = Übersetzung aus dem Deutschen ins Kroatische..... | 54 |
| 2.1. Prijevod: Thomas Eich/Thomas Sören Hoffmann, <i>Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive</i> . München/Freiburg: Verlag Karl Alber 2006, 31-53. | 54 |
| 2.2. Njemački izvornik..... | 73 |
| 3. Bibliografija | 100 |

**1. Prijevod s hrvatskog na njemački = Übersetzung aus dem
Kroatischen ins Deutsche**

- 1.1. Prijevod: Milan Galović, *Kraj Ekologije*. Zagreb: Naklada Jesenski i
Turk, 2013., 102 – 120.**

Das Ende der Ökologie

Milan Galović

III. Bioethik

Mit einigen spezifischen ethischen Problemen, wie z.B. der humanen Ethik des Gesundheitswesens, den Biotechnologien oder der Möglichkeit eines ethischen Verhältnisses zu Tieren, beschäftigt sich die ökologische *Verantwortungsethik* nicht. Sie befasst sich mit dem Niveau der Ethik, auf dem der Mensch, neben den üblichen ethischen Theorien über sein Verhältnis gegenüber sich selbst und seinen Nächsten, *die Verantwortung für die Erde in ihrer Ganzheit, für seine eigene Zukunft und Zukunft anderer natürlicher Wesen übernehmen* muss. In der Zwischenzeit ist noch eine Ethik entstanden, die sich mehr mit der biotischen Existenz des Menschen und der anderen natürlichen Wesen befasst. Sie wurde *Bioethik* bzw. "Ethik des Lebens" benannt (griech. *bíos*, Leben). Obwohl viele Aspekte der Bioethik auch als Teile der Ökologie angesehen werden könnten – dies gilt insbesondere für den Aspekt, der eine Veränderung im Verhältnis gegenüber anderen natürlichen Wesen (den Tieren) anstrebt – ist die Bioethik nicht als eine Art Fortsetzung oder Vertiefung der ökologischen Ethik entstanden.

Humane Bioethik

Man könnte behaupten, dass die Bioethik – der Terminus wurde zum ersten Mal von Fritz Jahr 1927 verwendet und Anfang der 70er Jahre vom amerikanischen Biochemiker und Onkologen, Van Rensselaer Potter, übernommen – während der 60er Jahre in den USA entstanden ist. Historisch gesehen wird immer erwähnt, dass 1962 in Seattle (im Künstliche Niere Center Seattle) das erste *ethische Komitee* gegründet wurde, das sich neben Ärzten auch aus Experten aus anderen Fachbereichen zusammensetzte. Der Anlass dazu war eine verfeinerte Hämodialysetechnik, aber auch die Unmöglichkeit, mit einem Dialysegerät gleichzeitig eine größere Zahl von Patienten zu behandeln. Viele Patienten hätten damals abgewiesen werden sollen und wurden vom Tod bedroht. Das war eine *neue*, durch *technische Fortschritte* verursachte *medizinische Situation*, die neue ethische Fragen aufwarf, die diesmal Entscheidungen über Leben und Tod betrafen. Es gibt viele solche und ähnliche Situationen, denen Ärzte in Gesundheitseinrichtungen begegnen, und sie werden mit der Entwicklung der

medizinischen Technologie immer häufiger. Es ist wichtig zu betonen, dass sich dieses Komitee nicht nur aus Ärzten zusammensetzte. Da es sich um Fragen über Leben und Tod handelte, nannten es die Journalisten "*god committee*". Danach wurden wegen des erwähnten ethischen Problems und mithilfe der Kompetenzen des Komitees auch drei ethische Fragen formuliert ("drei wer-Fragen"): "1. Wer soll sterben?, 2. Wer soll leben?, 3. Wer soll darüber entscheiden?"¹

Mit der Entwicklung der Wissenschaft und Technologie vervielfachten sich die Suchen nach "humanen" bzw. moralischen Lösungen von medizinischen und anderen Problemen. Hier wird nur ein Teil von ihnen aufgezählt: *Gentechnik, Klonen, assistierte Reproduktion, Abtreibung, Kontrazeption, Eugenik, Sterilisation, Familienplanung, Beschränkung der Natalität* (Sterilisation, Geburtenkontrolle), *Organtransplantation* (Transplantation von echten und künstlichen Organen, von Organen lebender und verstorbener Personen), *Organzüchtung, Menschenversuche* (Versuche an Gefängnisinsassen usw.), *Euthanasie, Behandlungsfortsetzung* (Diagnose, große Kosten, das Fehlen von therapeutischen Mitteln...), *Isolierung psychisch Kranker, lebenserhaltende Maßnahmen, Genterapie, Selbstmord, Kriterien zur Feststellung des Todes, menschenwürdiges Sterben* usw. Über viele von diesen ethischen Problemen wird täglich in verschiedenen ethischen Komitees diskutiert, aber Diskussionen findet man ständig auch in der Presse, den elektronischen Medien, im Internet usw. Um dies zu veranschaulichen, wurde eines dieser Probleme ausgewählt, das mit der Entwicklung der Molekularbiologie und der mit ihr verbundenen Biotechnologie an Aktualität gewann – *Eugenik*.

Das Wort wurde im 19. Jahrhundert neu geschaffen (vom griech. Adjektiv *eû*, gut, und vom Nomen *génos*, Geschlecht; auf diese Weise sind auch die Wörter Euthanasie, Euphemismus, Eurhythmie usw. entstanden). Darunter werden gewöhnlich die Wissenschaft und die Kunst verstanden, die die Eigenschaften des Menschen bzw. die Eigenschaften der ganzen Menschheit verbessern. Auf die Idee, menschliche Eigenschaften zu verbessern oder die Personen mit schlechteren Fähigkeiten zu eliminieren, sind schon die alten Griechen gekommen (z.B. Infantizid in Sparta). Nach ihnen kamen noch einige Schriftsteller utopischer Literatur in der Neuzeit und erneut Ende des 19. Jahrhunderts in Großbritannien und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den USA darauf. Vor der Entwicklung von

¹ Im nächsten Kapitel wird man sehen, dass die Fragen, die Entscheidungen über Leben und Tod betreffen, auch im Bereich der Wissenschaft über moderne Politik – Biopolitik – erörtert werden.

Biotechnologien, die heutzutage ins menschliche Genom eingreifen, entwickelte sich in den USA vor dem Zweiten Weltkrieg die Idee der Eugenik, die man durch Sterilisation von sozial devianten, geistig behinderten und auf verschiedene Weisen abartigen und gehandicapten Personen und Kriminellen durchführen sollte. Diese Idee wurde in Deutschland aufgenommen (und „Rassenhygiene“ genannt) und begann insbesondere zu Hitlers Zeiten Anwendung zu finden. Im Vergleich zu den USA „entwickelten“ die Deutschen die Idee „weiter“, indem sie die Aktion „T4“ starteten, die neben Sterilisationen auch Euthanasie durchführte. Dies kulminierte mit dem Holocaust bzw. der Elimination aller „niedrigeren Rassen“ in „Todeslagern“.²

Der Gründer der Eugenik, der Brite Francis Galton (Ende des 19. Jahrhunderts) folgte der Theorie der natürlichen Selektion von Charles Darwin (im Kampf ums Überleben verbleiben nur die am besten Angepassten und auf diese Weise erhalten und verbessern sich

² Um eine knappe Schilderung dieser Ereignisse zu bekommen, kann der Text von Darko Polšek "Amerikanische Eugenik" zitiert werden (*Prolegomena* Nr. 2, 2002): "In den USA wurde die letzte Zwangssterilisation 1972 durchgeführt. Allein diese Tatsache zeigt, dass die Diskussion über den Sinn von eugenischen Maßnahmen mit Recht auch viele Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges lebendig war. Die amerikanischen Eugeniker zeigten bei der Verrichtung von eugenischen "Aufgaben" den gleichen Enthusiasmus wie ihre deutschen Kollegen. Die Geschichte der amerikanischen Eugenik genauso wie die Geschichte des Rassismus und der Sterilisationsgesetze während des deutschen Nationalsozialismus zeugen davon, wie eine Mischung aus sozialen Gründen und wissenschaftlichem und pseudowissenschaftlichem Enthusiasmus zu fatalen sozialen Folgen führen kann. Die Handlungen und Ideen amerikanischer Wissenschaftler und Ideologen, z.B. die von Madison Grant, Charles Davenport und Harry Laughlin, regten die Durchführung der Rassenhygiene an, die die deutschen Ärzte und Politiker bis zum „Extrem“ führten. Die amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt und Woodrow Wilson wie auch der britische Ministerpräsident Winston Churchill waren aktive Befürworter der eugenischen Sterilisationen und der Anti-Immigrationspolitik, die auf dubiosen "wissenschaftlichen" Prämissen über Überlegenheit von nördlichen Völkern und Westeuropäern beruhte. Viele protestantische Gemeinschaften in den USA untersagten den genetisch oder moralisch "Unfähigen" die Eheschließung. Zahlreiche Absurditäten (wie z.B. Davenports Untersuchungen zur Heredität von Thalassophilie – „Liebe zum Meer“) und fürchterliche soziale Folgen (wie z.B. 100 000 sterilisierte Personen bis zum Jahre 1930) haben jedoch die Eugenik nicht einmal für immer eliminiert. So lassen sich zahlreiche neuere eugenische und rassistische Tendenzen sogar bei sehr eminenten Wissenschaftlern der Gegenwart erkennen. "

die Spezies) und wendete die Theorie auf Menschen an mit der Absicht, die Menschheit zu verbessern. Man sollte die Fortpflanzung von schlechten Individuen verhindern, damit nur die besseren und später nur die besten verbleiben. Von der Idee ließen sich viele darwinistische Biologen überzeugen und verliehen ihr den Namen *negative Eugenik*, (die Elimination von schwächeren, unfähigeren bzw. unerwünschten Individuen). Die "positive" Eugenik fördert dagegen die Fortpflanzung von besseren, überlegenen (erwünschten) Individuen. Früher wurde dies auf lebende Individuen angewendet, während heute das Niveau, auf dem die Selektion stattfindet, das menschliche Genom ist. Die Genetik hat nicht nur eine vollständige Genkarte erstellt, sondern auch die Möglichkeit des "genetischen Screenings" geschaffen. Im Endeffekt wird die Gentechnik die Geburt eines "Kindes nach Maß" ermöglichen. Mit der Möglichkeit des pränatalen und postnatalen Screenings geht aber auch die Möglichkeit einher, Individuen mit "schlechten" Genen, z.B. diejenigen, die Anfälligkeit für bestimmte Krankheiten oder Erbkrankheiten aufweisen, zu diskriminieren. In solchen Fällen entstehen Probleme mit der Krankenversicherung, Schwierigkeiten bei der Anstellung oder bei der Ehepartnersuche usw.

Es geht aber nicht nur darum. Wenn "die Verbesserung des Menschen" durch Gentechnik auch auf eine sogenannte *Verbesserung von menschlichen Funktionen* abzielt, dann bezieht sich dies heute auf die Funktionen, mithilfe derer sich der Mensch besser an das Funktionieren innerhalb des *technisch gegebenen Lebensumfelds* anpasst. Es handelt sich um eine Anpassung an die Erwartungen, die die moderne wissenschaftliche Technik in verschiedenen Umfeldern, von wirtschaftlicher Herstellung bis hin zu den Medien, an den Menschen stellt.

Die Probleme und Dilemmas, die mit der Eugenik dieser Art verbunden sind, sind also nicht nur ethischer Natur. Sie gehen über die Grenzen der Ethik hinaus, natürlich, wenn diese nicht zu einem Niveau gelangen sollte, auf dem die Frage gestellt wird, ob mit der Abschottung des Menschen innerhalb eines technischen Umfelds die Natur und die Freiheit des Menschen nicht zerrüttet oder reduziert werden.

Von der Einstellung ausgehend, dass der Mensch das Abbild Gottes sei, in das man nicht eingreifen dürfe, setzen sich die christliche und die anderen monotheistischen Theologien jeder Art von Modifizierung des Körpers und der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen entgegen. Die Philosophen fragen sich, ob sich damit der Mensch, wie er bisher war, nicht verändert bzw. ob sich mit einer technischen Intervention seine Natur oder sein Wesen nicht

verändern. Dabei hilft uns aber auch der philosophische Humanismus nicht. Ein solcher Humanismus ist als Folge der Unterscheidung zwischen dem Menschlichen, auf der einen Seite, und dem Barbarischen und Tierischen, auf der anderen, entstanden und lässt sich in allen gesellschaftlichen Zuständen und historischen Epochen erkennen. Auch die alten Griechen waren Humanisten, indem sie ihren Humanismus auf der Differenz und Kluft zu Barbaren und Sklaven gründeten. Das Wesen des Menschen beruhte bei ihnen aber nicht auf diesem Unterschied. Die Menschlichkeit hatte für sie eine höhere Herkunft, sie hatte nämlich ihre Quelle im göttlichen bzw. metaphysischen Sein. Der heutige Humanismus kann hingegen ein einheitliches Wesen des Menschen nicht bewahren. Es scheint, als würde überall der Pluralismus herrschen. Es ist aber naiv, wenn Humanisten, die Theoretiker der Postmoderne sind, z.B. das Recht auf eine „Weltanschauung“ eigener Wahl fordern in einer Epoche, in der schon überall, mehr oder weniger offensichtlich, ein gegenüber jeder Art von Transzendenz und metaphysisch wichtigem Leben geschlossenes Umfeld mit technisch geprägtem und produziertem Leben entsteht und wenn jedes daran nicht angepasste Leben von der Biotechnologie attackiert wird.

Die Bioethiker bemühen sich darum, Antworten auf folgende Fragen ethisch zu begründen: Darf ein Individuum oder eine Familie über die Eigenschaften eigener Nachkommen entscheiden? Oder darf eine Staatsregierung durch Biopolitik Normative für die Auslese zukünftiger Wesen setzen? Nämlich, auch wenn diese Normative demokratisch gesetzt werden sollten, werden sie von einer Mehrheit den religiösen und ethnischen Minderheiten aufgezwungen. Obwohl eine solche Planung *menschlicher oder rassischer Fähigkeiten* und die Verstärkung oder Ausmerzung von manchen Fähigkeiten und Veranlagungen dem, was in der amerikanischen und deutschen Geschichte passiert ist, ähnelt, bringt die Technik viel ausgefeiltere Möglichkeiten mit sich, was auch bei Wissenschaftlern, Regierungen und Konzernen den Wunsch erweckt, diese Möglichkeiten auch zu realisieren.

Die Bioethik hat jedoch – ähnlich wie auch die ökologische Ethik – stufenweise ihr Interesse auch auf andere Lebensbereiche ausgebreitet.³ Zu bioethischen Fragen sind auch diejenigen geworden, die im ganzen Tätigkeitsbereich der Biotechnologien auftreten. Z.B.: Ist es ethisch zu erlauben, dass durch gentechnische Veränderungen die Grenzen zwischen nicht nur einigen, sondern allen Spezies aufgehoben werden: zwischen verschiedenen Tierarten,

³ Der Terminus Bioethik ist in diesem Zusammenhang vielleicht nicht adäquat, da sich das griechische Wort *bíos* nur auf das menschliche Leben bezog, sogar nur auf das menschliche Leben im Rahmen des ethischen und politischen Handelns. Darüber wird mehr bei der Erörterung des Begriffs Biopolitik gesagt.

zwischen Tieren und Pflanzen und allmählich auch zwischen dem Menschen und anderen Spezies? Mithilfe der Technologie wird damit Chaos in die bisher auf eine gewisse Weise geordnete Natur gebracht, es werden Chimären erzeugt (Chimären waren mythologische Lebewesen, die aus Körperteilen von verschiedenen Spezies zusammengesetzt waren), die Ergebnisse der natürlichen Evolution rückgängig machen, und es beginnt eine Epoche, in der alles Lebende durch Technik gestaltet wird. Bioethische Fragen sind auch: Darf ein durch Gentechnik erzeugtes Lebewesen patentiert werden bzw. zum geistigen Eigentum eines Wissenschaftlers oder eines Konzerns werden? Haben wir das Recht zu wissen, was wir essen (sollen die gentechnisch veränderten Nahrungsmittel gekennzeichnet sein) und Ähnliches? Während auf der einen Seite also die ökologische und bioethische Bewegung steht, die Fragen stellt, nach Antworten sucht, Initiativen der Zivilgesellschaft startet und eine entsprechende Gesetzgebung fordert, stehen auf der anderen Seite die Bedrohungen von den an Profit und Macht interessierten Konzernen, staatlichen Einrichtungen, die im Interesse dieser Konzerne handeln, und von korrupten Einzelpersonen oder Gruppen von Wissenschaftlern.

Schon der erwähnte Potter sah den Anlass, angeregt von manchen Autoren, die "die Ethik der Erde" erwähnten, die Bioethik breiter als die medizinische oder die sogenannte "humane Ethik" zu verstehen. Seine Einstellung ist, dass man, da das Leben auf der Erde vernetzt ist, das Wissen über den Menschen mit den Biologiekenntnissen und die Frage der humanen Ethik und des menschlichen Wohls mit dem Wohl aller Lebewesen verbinden sollte. Seiner Meinung nach ist das größte Problem überhaupt die Gefährdung des Fortbestandes von Menschen und anderen Lebewesen auf dem Planeten. Wie auch Jonas glaubt er jedoch, dass das Leben von irdischen Wesen nicht auf einen reinen Fortbestand reduziert werden darf, sondern dass das Leben der Menschlichkeit und der Natur aller Lebewesen gerecht werden soll, das heißt, dass es dem Wesen des Menschen und der ursprünglichen Natur jedes einzelnen Lebewesens entsprechen soll (Natur ohne gentechnische Veränderungen). Da sich die Bioethik auf diese Weise der Ökologie genähert hat, kann man bei einigen Autoren auf die Tendenz stoßen, diese zwei zu verbinden, bzw. der Auffassung begegnen, die Bioethik sei ein Teil der ökologischen Ethik. Die Diskussion über die Grenzen der Bioethik dauert aber immer noch. Nach Ansicht mancher ist die Bioethik eine philosophische Disziplin, die auf einen engeren medizinischen Bereich angewendet wird: Es handelt sich um eine humane Bioethik bzw. biomedizinische Ethik, die sich mit den schon aufgeführten Problemen befasst. Mit der Ausweitung ihres Bereichs auch auf nichtmenschliche Lebewesen werden der Definition der Bioethik in verschiedenen Enzyklopädien und Lexiken, insbesondere in Europa, auch andere

Themen hinzugefügt: die Forderungen nach Tierschutz und Verbot von gewalttätigen Tierversuchen, das Problem des biotechnologischen Eingriffs ins Leben, die Opposition gegen die Patentierung des Lebens bis hin zur Opposition gegen die Zerstörung des Gleichgewichts in der Natur im Allgemeinen. Dadurch ist wieder ein Definitionsproblem entstanden: Ist die Bioethik eine Art philosophische Ethik? Ist sie ein inter- oder multidisziplinärer Wissenschaftsbereich oder eine eigenständige Wissenschaft bzw. eigenständige wissenschaftliche Disziplin? Es kommen auch Einstellungen zustande, die inakzeptabel erscheinen. Nämlich, dass man diese Frage ungelöst lassen sollte, damit die Bioethik ein offener Raum für weitere ethische, ökologische und philosophische Diskussionen bleibt, in denen weder nur die exakten wissenschaftlichen Kenntnisse, die heute das Ideal darstellen, noch eine versteckte metaphysische Spekulation oder religiös-theologische Orientierung dominieren. Diese Diskussionen, Strömungen und Einstellungen sollen zu einem in den heutigen Umständen realistischen Ergebnis führen. Es geht hier nicht um eine Revolution im Verhältnis zu Mensch und Natur, insbesondere nicht um eine, die von Wissenschaften und Technik veranlasst und geführt werden würde, sondern um die Erarbeitung eines Konsenses über einige moralische Grundsätze, die das Verhältnis gegenüber dem Leben aller Lebewesen betreffen, um die Gründung verschiedener ethischer Kommissionen, die Formierung bioethischer Bewegungen und die Gewährleistung ethischen Handelns durch internationale Konventionen und Gesetze in einzelnen Ländern.

Die Befreiung der Tiere

Obwohl die Bioethik schon eine wichtige Stelle in der Denkweise, den Diskussionen und dem Verhalten der modernen Menschen, besonders derjenigen aus dem Westen, eingenommen hatte, wurde die Situation komplizierter als zuerst angenommen, als sich in die bioethischen Diskussionen die Bewegung für "die Befreiung der Tiere" und für die Verabschiedung von Gesetzen über "Tierrechte" einschaltete. Als Anfang einer seriöseren theoretischen Auseinandersetzung mit diesem Thema und Anregung für diese Bewegung gilt das Buch des australischen Philosophen Peter Singer *Die Befreiung der Tiere* (1975). Neben theoretischen Überlegungen befindet sich im Buch auch eine Unzahl an Beschreibungen von Tierleid und Tierquälerei in Forschungslaboratorien und der industriellen Herstellung von tierischen Produkten. Nach Singers Meinung entstehen dabei ethische und rechtliche Schwierigkeiten. In seinen Überlegungen bedient sich Singer des Prinzips der Gleichheit für alle Lebewesen, fügt aber hinzu: "Das Grundprinzip der Gleichheit fordert nämlich nicht gleiche oder identische Behandlung, sondern gleiche Berücksichtigung. Die gleiche Berücksichtigung

unterschiedlicher Wesen kann aber auch zu unterschiedlicher Behandlung und zu unterschiedlichen Rechten führen."⁴ Auch im Falle, dass das Prinzip der Gleichheit auf Menschen angewendet wird, wird nicht auf einer kompletten Gleichheit in allen Aspekten bestanden, sondern "es (das Prinzip) ist eine Vorschrift, die uns sagt, wie wir andere Menschen behandeln sollen".⁵

Dabei lässt sich Singer auf die Diskussion über Geschlechter- und Rassengleichheit ein und setzt sich, analog zu seiner Ablehnung des Sexismus und Rassismus, auch der Ungleichheit zwischen Mensch und Tier entgegen. Das Vertreten dieser Art von Ungleichheit nennt er *Speziesismus* (von lat. *species*, Art, Spezies, z.B. eine Tierart). Singer, aber auch andere Bioethiker, verharren jedoch, wenn es um die Befreiung von Lebewesen und die Idee der Gleichheit geht – nicht um die Gleichstellung von Interessen, sondern um "die gleiche Berücksichtigung von Interessen" – nur bei den Tieren. Sein Argument dafür ist, dass Pflanzen nicht leidensfähig seien: "Ich habe gesagt, dass der Unterschied zwischen Tieren, wie z.B. Hirschen, Schweinen oder Hähnchen, die wir nicht als Objekte einer "Ernte" perzipieren sollten, und Getreide, wie z.B. Korn, das wir ernten können, darin liegt, dass Tiere dazu fähig sind, Wohlergehen und Schmerzen zu empfinden, während dies mit den Pflanzen nicht der Fall ist."⁶ Zugleich lehnt er Experimente, die eine Art Empfindungsfähigkeit bei Pflanzen zu beweisen versuchen, ab, weil diese Experimente angeblich in keinen seriösen Forschungsinstitutionen durchgeführt worden seien. Die Bioethik ist also, unabhängig von der großen Breite ihrer Anwendungsbereiche, begrenzter als die Ökologie. Auf der anderen Seite umfasst sie aber manche Aspekte der Verhältnisse, zumindest gegenüber manchen Lebewesen, die die Ökologie nicht umfasst (z.B. die Befreiung der Tiere vom Leid, das ihnen der Mensch antut).

Über die Frage der Gleichheit wird in einem historischen Überblick des Begriffs noch einmal diskutiert. An dieser Stelle werden nur einige Beispiele aus Singers Untersuchung über die Behandlung von Tieren aufgeführt, die er im Buch beschreibt. Die Beispiele beziehen sich nur auf die wissenschaftlichen Projekte und Tierexperimente, über die er Berichte fand. Dabei führt er nur Überschriften an, die, wie er sagt, "für sich sprechen": 'Beschleunigung', 'Aggression', 'Asphyxie', 'Blendung', 'Verbrennung', 'Zentrifuge', 'Kompression', 'Gehirnerschütterungen', 'Überbelegung', 'Erdrückung', 'Dekompression', 'Arzneimitteltests',

⁴ Peter Singer, Die Befreiung der Tiere, 1998, S2.

⁵ Ebd. S4.

⁶ Ebd. S197.

'experimentelle Neurose', 'Einfrierung', 'Erhitzung', 'Blutungen', 'Hinterbeinbewegungen', 'Immobilisation', 'Isolation', 'mehrfache Verletzungen', 'Tötung von Beute', 'Proteindeprivation', 'Bestrafung', 'Bestrahlung', 'Verhungern', 'Schock', 'Rückenmarkverletzungen', 'Stress', 'Durst' und viele andere."⁷ Dazu zu zählen sind auch: Sportsjagd, die nicht unbedingt als Tiertötung mit Ernährungszweck zu verstehen ist, die Haltung von Wildtieren in nicht artgerechten Bedingungen, die ihnen Leid antun und zu ihrem Aussterben führen (z.B. in zoologischen Gärten), die Zerstörung und Verseuchung natürlicher Biotope, Genmanipulationen usw. Über das Schicksal von Tieren in Industriebetrieben und im Rahmen von Massentierhaltung zur Fleischproduktion und deren Leiden, worüber auch Singer viel schreibt, ist schon vieles bekannt und braucht hier nicht separat angesprochen zu werden.

Die Frage der Gleichheit: Tiere und Menschen

Während Singer Gleichheit im Sinne von gleicher Berücksichtigung von Interessen forderte und die Begriffe von *Leid* und *Wohlergehen* als Argumente für die Berücksichtigung der Interessen von Tieren einführte, diskutierte er stets auch mit den Gegnern seiner Theorie. Es wird hier nur ein Beispiel davon erwähnt. Manche Ethiker, die vom Standpunkt der axiologischen Ethik (Werteethik) ausgehen, setzen sich jeder Art von ethischer Gleichstellung von Mensch und Tier entgegen, indem sie den Wert eines Menschen (einer Person), der einen Wert für sich oder, wie sie sagen, einen intrinsischen Wert darstellt, vom Wert anderer Wesen, die keine Personen sein können, unterscheiden. Die Letzteren haben nur einen instrumentellen Wert (einen Wert im Sinne von Nützlichkeit für eine Person). Singer bestreitet dies, indem er das Beispiel von großen Krimineller, geistig Behinderten und Kindern nennt, denen zeitweise oder permanent viele Rechte abgesprochen werden. Manchen von ihnen kann auch kein intrinsischer Wert zugeschrieben werden und dennoch werden ihre *menschlichen* Interessen, so viel wie möglich, berücksichtigt. Hier beginnt eigentlich die ganze Diskussion zwischen Ethikern und Politikwissenschaftlern – eine Diskussion über die Gleichheit im Allgemeinen, aber an erster Stelle eine Diskussion über die Gleichheit zwischen Menschen untereinander und dann zwischen Mensch und Tier.

Die Idee von Gleichheit aller Menschen ist erst in der Neuzeit entstanden. Über sie wurde präziser und explizit im 18. Jahrhundert gesprochen und später wurde sie während der Französischen Revolution (1789) im Slogan "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" (*Liberté,*

⁷ Ebd. S53.

Égalité, Fraternité) proklamiert. Der Idee von Gleichheit, die so spät (nach leibeigenschaftlichen und feudalen Verhältnissen) entstand, geht die Idee der "*wesentlichen Ähnlichkeit*" unter Menschen voraus. Auch diese Idee führte jedoch oft zu Missverständnissen. Unter dem Begriff Ähnlichkeit versteht man gewöhnlich eine Überlappung in Eigenschaften oder im Charakter usw. Hier geht es aber um die Idee, nach der der Mensch vor allem und trotz aller Gemeinsamkeiten und Unterschiede gerade Mensch ist (eigentlich zum Menschen werden kann). Es handelt sich also um ein gewisses Kriterium oder eine gewisse Eigenschaft, aufgrund deren alle Menschen gleich sind und die sie zu Menschen macht. Eine solche Idee entstand schon mit der Erscheinung des Judentums und Christentums, als man darunter die gemeinsame Herkunft aller Menschen von Gott und die Idee, der Mensch sei "ein Abbild Gottes", verstand (*imago Dei*, vgl. Altes Testament, Genesis, zwei Texte über die Schöpfung des Menschen). Dabei blieb aber die Frage über die Herkunft der Frau unbeantwortet. Im ersten Schöpfungstext werden Mann und Frau zeitgleich von Gott als dessen Abbild geschaffen ("Als Mann und Frau schuf er sie...", Genesis, 1,27), während im anderen Schöpfungstext Gott den menschlichen Körper aus dem Staub vom Erdboden formt und ihm den Hauch des Lebens gibt. Erst im Nachhinein, sogar nach der Schöpfung anderer Lebewesen, schafft er die Frau von einer Rippe Adams (Genesis, 2,22). Dieser Unterschied schürte Missverständnisse unter Völkern aller Religionen, die im Alten Testament wurzeln. Der Unterschied hat auch zur Entwürdigung und zum Leid von Frauen beigetragen und trägt dazu immer noch bei. Doch bei der Frage über die Ähnlichkeit oder Gleichheit zwischen Mann und Frau gab es auch in der Philosophie lange keine Einigung.

Wir haben schon erwähnt, dass die griechischen Philosophen das, was die Menschlichkeit aller Menschen ausmacht, *die wesentliche Bestimmung, das Wesen* oder *die Substanz* nannten. Aristoteles beginnt sein Buch *Politik* mit der Definition des Menschen als "eines Lebewesens, das Logos besitzt" (lat. *ratio*, Vernunft oder Verstand, in lateinischer Übersetzung *animal rationale*, vernünftiges Tier). Für Aristoteles ist das Logos ein Unterscheidungskriterium und dient zur Entwicklung der menschlichen Politizität und Moralität. Seiner Meinung nach gibt es nämlich auch Menschen, die über "kein Logos" verfügen und dementsprechend Sklaven derjenigen sein können und sollen, die eines besitzen (vor allem dachte er dabei an Barbaren, die um die hellenistischen Staaten herum verweilten). Kinder besitzen ein "unentwickeltes" Logos und Frauen ein "schwaches". Diese Unterschiede im menschlichen Logos hatten Folgen für das politische und moralische Leben. Völlig frei und politisch gleichberechtigt waren nur diejenigen, die das Logos im vollen Sinne dieses

Begriffs besaßen (Hier kann auf eine andere, höhere menschliche Fähigkeit, die *nous* genannt wurde, nicht eingegangen werden. Sie kann als Geist beschrieben werden.). Nur solche Menschen können zu politisch und moralisch vollendeten Personen werden und den höchsten menschlichen Zweck, das Gut des Menschen, welches die Griechen Glückseligkeit nannten (*eudaimonía*), erreichen. In der heutigen Sprache gesagt, ist die menschliche Vernunft (sein Wesen) das unmittelbare Kriterium zur Unterscheidung (lat. *discriminatio*) zwischen Menschen, aber auch die Herkunft politischer Ungleichheit bzw. der Grund dazu, dass manchen Gruppen Rechte teilweise oder komplett aberkannt werden. Während aber die männlichen Kinder mit ihrer Volljährigkeit zu politikfähigen und gleichberechtigten Personen wurden, haben die Frauen ihre politische Gleichheit gerade erst im 20. Jahrhundert erkämpft. Der Kampf wurde noch im 19. Jahrhundert von amerikanischen Suffragetten begonnen (lat. *suffragium* Stimmzettel, *suffragari*, wählen) und von Feministinnen fortgesetzt. Zuerst ging es um das Wahlrecht. Damit wurden den Frauen, vor allem denen im Westen, auch das Logos, die Möglichkeit intellektueller Selbstbestimmung, das Erreichen voller menschlicher Moralität und des höchsten Zwecks des Lebens zugesprochen, was ermöglichte, dass Frauen auch politische Gleichheit, das Wahlrecht, alle Menschenrechte und die Gleichheit vor dem Gesetz usw. zugesprochen bekamen. Natürlich gilt dies für einen Großteil der Frauen auf der Welt nicht und viele Arten von Diskriminierung und Ungleichheit (moralische, politische, rechtliche) bleiben auch für viele andere Gruppen wegen Rasse, Nationalzugehörigkeit, Religion oder Geschlecht weiterhin bestehen. Abschließend lässt sich sagen, dass der Begriff der Gleichheit vom Begriff der wesentlichen Ähnlichkeit unterschieden werden soll. Gleichheit bezieht sich nicht auf eine buchstäbliche Gleichheit zwischen Menschen, z. B. auf ihre Eigenschaften, ihr Eigentum oder Geschlecht usw. Der Begriff wird nur im politischen – die Teilnahme an politischen Prozessen und Tätigkeiten – und rechtlichen – Teilnahme an der Verabschiedung von Gesetzen, die Gleichheit vor dem Gesetz und alle Menschenrechte – Sinne verwendet. In der Politik basiert dies auf dem *politischen Willen* und dem Begriff der *Freiheit*, die als *Fähigkeit* des Menschen, *sich intellektuell selbst zu bestimmen*, verstanden wird. Und all dies hat seine Wurzel im universellen Wesen des Menschen, seiner Vernunft. Zu diesem Schluss ist die heutige Philosophie gekommen, z.B. die Moralphilosophie, politische Philosophie und die philosophische Anthropologie.

Obwohl die Geschlechtergleichstellung mehr oder weniger fast in allen Ländern des Westens durchgeführt wird, werden Frauen in vielen kirchlichen Gemeinschaften weiterhin diskriminiert. Diese Diskrimination hat eine starke Tradition und hat im Laufe der Geschichte

ihr übles Gesicht gezeigt. Als Beispiel können hier die Hexenverbrennungen in der Geschichte des Christentums und die Diskriminierung von Frauen in der Katholischen Kirche genannt werden (sie dürfen keine Zeremonien halten). Auch heute noch werden Frauen wegen der Überzeugung, dass sie vom Teufel besessen werden, der Tortur des Exorzismus ausgesetzt. Über die Tortur von Frauen seitens der kirchlichen Ermittler (Inquisitoren), deren Ziel es war, ein Geständnis von den Frauen zu erpressen, ist schon alles bekannt. Über das schreckliche Schicksal von Frauen in Europa, besonders in Kroatien, kann vieles im sehr informativen Buch von Vladimir Bayer *Der Vertrag mit dem Teufel: Prozess gegen Zauberer in Europa und vor allem in Kroatien* gefunden werden. Hier können zumindest einige Sätze aus Bayers Kommentar über das Traktat zweier dominikanischer Theologen, *Malleus maleficarum* (1487), angeführt werden. In diesem, damals weit bekannten und anerkannten Traktat, wurden insbesondere Frauen angegriffen. Der Autor erklärt auch wieso: "Die Frau ist, nach der Meinung damaliger Theologen, die gefährlichste Waffe des Teufels, weil sie den Mann zum sexuellen Akt verführt, also zu etwas, was die Theologen für katastrophal halten, da durch diesen Akt die Erbsünde übertragen wird. Die Frau gilt überhaupt als die Mutter der Sünde, weil sie den ersten Mann dazu verführte, gegen das strenge göttliche Verbot zu verstoßen. Alle Schmähungen, die sie in der Literatur gegen Frauen finden konnten, zitieren sie in ihrem Buch, um den verhängnisvollen Einfluss der Frau auf den Mann zu beweisen... Die Frau mit einem normalen sexuellen Leben halten sie für eine Falle des Teufels. Nur die ewigen "Jungfrauen" haben einen Wert. Nach dem Erachten dieser Dominikaner sollen Männer den Gott feiern, weil er ihnen erlaubte, als Männer und nicht als Frauen geboren zu werden."⁸ Leider verändern auch viele heutige Konfessionen, der Klerus und Angehörige kirchlicher Gemeinschaften solche Einstellungen gegenüber Frauen nicht. Hier geht es aber zurück zu Peter Singer.

Nach einer mehr oder weniger gelungenen, aber zumindest proklamierten Gleichstellung von Menschen stellt sich heutzutage die Frage des Status anderer Lebewesen auf der Erde und ihrer Stellung im Vergleich zu der der Menschen. Eines der Kapitel Singers trägt den Titel "Die Herrschaft des Menschen". Da beschäftigt er sich vor allem mit dem Westen und behauptet, dass die dortigen Einstellungen gegenüber Tieren, die mehrere Tausend Jahre alt sind und auf verschiedene Weisen auch heute vertreten werden, ihre Wurzel im *Alten Testament* haben. In *Genesis* erklärt Gott den Menschen zum Herrscher über Tiere und Pflanzen und an mehreren Stellen lassen sich Aussagen, wie diese, an Noah gerichtete,

⁸ Vladimir Bayer: *Der Vertrag mit dem Teufel*, S64.

finden: "Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise; wie das grüne Kraut habe ich's euch alles gegeben." (Genesis, 9,3) Die Tötung von Tieren wegen Nahrung ist erlaubt. Im *Alten Testament* erlaubt der Gott aber auch Mord – sogar Genozid – und Kriege zwischen Israelis und anderen Volksstämmen. Manchmal befiehlt er dies sogar und all dies hat eine göttliche oder religiöse Legitimation.⁹ Eine wortwörtliche Deutung dieser Sätze sagt, dass Gott dem Menschen das Recht bescherte, *völlig* über das *Leben* dieser Wesen und über alles, was wir heute Natur nennen, zu verfügen. Eine weniger extreme Deutung lautet, dass es sich um eine Verwaltungsaufgabe handelt, eine Art *menschliche Regentschaft*, während der sich der Mensch um das Wohl aller Wesen der Erde kümmert und es beaufsichtigt (hier wird "Herrschaft" als "Beaufsichtigung" verstanden¹⁰). Als zweites Beispiel von Speziesismus nennt Singer Aristoteles und erwähnt bekannte Stellen, wo Aristoteles ausdrücklich behauptet, dass Tiere und Pflanzen keinen eigenen Zweck hätten, sondern wegen Menschen existieren würden. Dabei zitiert er die bekannte Einstellung von Aristoteles: "Denn da die Natur Nichts vergeblich macht, Nichts ohne Zweck; so folgt, dass dieses Alles zum Gebrauch der Menschen gegeben ist." Dieses Zitat aus *Politik* lässt sich als eine grobe Instrumentalisierung nichtmenschlicher Wesen und komplette Negation der Existenz ihrer eigenen Zwecke deuten. Es gibt aber auch Stellen in *Metaphysik*, wo Aristoteles behauptet, dass der Mensch und alle natürlichen Wesen teleologisch (zweckmäßig, mit einem Endziel) im göttlichen Sein bzw. in der göttlichen Vernunft bestimmt seien. Alle Wesen (Pflanzen, Tiere, Menschen) streben oder sehnen sich, jedes seiner Natur entsprechend, nach dem göttlichen Sein, dem höchsten Zweck von allem Lebenden. Falsch ist auch Singers Deutung, dass Aristoteles den Menschen als ein Tier definiert¹¹. Die Definition des Menschen von Aristoteles lautet: "das Lebende (das, was lebt, ein Lebewesen), das ein Logos besitzt." Singer lässt sich aber von der Übersetzung ins Lateinische verführen (*animal rationale* - Tier) und endet damit im modernen Biologismus, vom dem noch später die Rede sein wird.

⁹ Man soll betonen, dass dieser Krieg aller Lebewesen gegen alle Lebewesen (T. Hobbes: *bellum omnium contra omnes*) zu vollständigem Frieden auf der Erde, wie das Jesaja anvisiert, führen soll: "Und der Wolf wird bei dem Lamme weilen,/ und der Pardel bei dem Böcklein lagern,/ und das Kalb und der junge Löwe und das Mastvieh werden zusammen sein..." (Jesaja 11, 6-9) Der bis dahin herrschende Krieg ist die Folge der Natur aller Lebewesen – Gott sagt in einem Teil der Geschichte über Noah, dass dies der Grund für seine Zerstörung von allem Lebenden und der Erde durch die Sinnflut sei – da sie sonst nicht überleben würden. Den zitierten Sätzen kann man entnehmen, dass Gott nicht mehr mit Zerstörung droht, sondern eine Möglichkeit zur Veränderung in der Natur der Lebewesen und des Menschen sieht – "man wird nicht übeltun" (Jesaja 11, 6-9)

¹⁰ Vgl. Singer, S157.

¹¹ Vgl. Singer, S158.

Die alten Römer waren dafür bekannt, dass sie die Angehörigen bezwungener Völker, sogar auch die Griechen, versklavten, und auch dafür, dass sie Menschen und Tieren große Qualen bereiteten und im Kolosseum Spaß daran hatten. Das Christentum vertritt die Gleichheit aller (männlicher) Menschen. Zwar gibt es in der Bibel einige Stellen, wo sich Rassismus gegen die Juden bemerken lässt, und sogar Stellen, wo die Juden mit Tieren verglichen werden (Johannes Chrysostomos, z.B., bezeichnet die Synagoge als einen „Versteck für wilde Tiere“). Nach Singers Meinung änderte sich die Einstellung des Christentums gegenüber Tieren im Mittelalter nicht (er begründet dies mit Aussagen von Apostel Paulus, Augustinus von Hippo und mit einigen Beispielen davon, wie Jesus Tiere und Pflanzen behandelte¹²). Thomas von Aquin wiederholt im 13. Jahrhundert die Einstellungen von Aristoteles und erkennt in der Welt eine Ordnung, in der das weniger Perfekte dem Perfekten dient, also, die Pflanzen dienen den Tieren, die Tiere den Menschen und der Mensch (dies erwähnt er zwar nicht) dem Gott bzw. Aquin bemerkt, dass der Mensch da ist, um Gott zu feiern. Obwohl Franz von Assisi seine Liebe auf alle Wesen ausdehnte, ist Singer der Meinung, dass er Tadel verdient, weil er die Tradition nicht aufgab und mit dem Fleischkonsum nicht aufhörte. Eigentlich machte erst Johannes Paul II. 1988 auf die „natürliche Welt“ aufmerksam und verwies auf den Fakt, dass sie nicht nur den Gesetzen der Biologie sondern auch den Gesetzen der Moral unterliegt.¹³

In der Philosophie der Neuzeit herrscht weiterhin eine strenge Trennung zwischen den natürlichen Wesen und dem Menschen. Eine gewisse Zeit wurde diese Trennung durch den Mechanizismus der Naturwissenschaften bzw. durch das Verständnis, dass Tiere und der menschliche Körper eine Art mechanisches Gerät oder ein Automat, der einer Uhr ähnelt, seien, während sich der Geist außerhalb dieses Mechanismus befinde, gestärkt. Einem solchen Verhältnis gegenüber Tieren begannen sich einige Philosophen der Aufklärung, wie z.B. Voltaire, David Hume und Jean-Jacques Rousseau, entgegenzusetzen. Was Rousseau und seine „Idealisierung der Natur“ betrifft, sagt Singer etwas, was auch einiges über seine Einstellungen enthüllt: „Dadurch, dass wir uns als Teil der Natur betrachteten, entwickelten wir das Gefühl der Verwandtschaft mit den 'Bestien'.“¹⁴ All das führte jedoch nicht zur

¹² Vgl. ebd. S160.

¹³ Ebd. S164.

¹⁴ Ebd. S169. Hier soll man nur anmerken, dass in der Neuzeit das Bemühen darum, die Grenzen zwischen Mensch und Tier auszublenden, zu einem sehr gefährlichen Prozess geführt hat, der in den Anthropologien des 20. Jahrhunderts, als der Mensch nur auf einen Homo faber reduziert wurde, der sich von einem Tier nur graduell unterscheidet, vielleicht weniger ersichtlich war. Diese Gefahr zeigte ihr wahres Ausmaß erst mit der Wandlung der natürlichen Evolution in eine technische Evolution.

Bildung eines moralischen Verhältnisses gegenüber Tieren. Singer zitiert auch Kant: "Was Tiere betrifft, haben wir keine direkten (sc. moralischen) Pflichten ihnen gegenüber. Tiere haben keine Selbstbewusstheit und sind hier nur, weil sie als Mittel einem Ziel dienen. Dieses Ziel ist der Mensch."¹⁵

Schon im 19. Jahrhundert gab es Versuche, einige Haustiere vor tyrannischer Behandlung gesetzlich zu schützen. In dem Jahrhundert kommt es aber auch zu einer Veränderung darin, wie der Mensch behandelt wird. Charles Darwin war der erste, der den Menschen und die Tiere in Verbindung brachte. Singer führt Sätze aus Darwins Tagebuch auf: "Der Mensch in seiner Arroganz hält sich für eine famose Schöpfung, für die eine Gottheit die Hände rühren musste. Bescheidener und, wie ich finde, der Wahrheit näher, ist es, ihn als Ableger der Tierwelt zu betrachten."¹⁶ Um was für eine Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit es geht, demonstriert Singer, indem er Darwins Einstellungen aus dem Buch *Die Abstammung des Menschen* zitiert: "Wir haben gesehen, dass Sinneswahrnehmungen und Intuitionen, verschiedene Fähigkeiten und Emotionen wie Liebe, Erinnerung, Aufmerksamkeit, Neugier, Nachahmung und Vernunft usw., über die der Mensch sehr stolz ist, in einer primitiven Phase, aber oft auch in einer entwickelten Form, auch bei den Tieren eines niedrigeren Entwicklungsstadiums zu finden sind."¹⁷ Singer stimmt ihm völlig zu, nimmt ihm aber seine Inkonsistenz übel, genauso wie auch Franz von Assisi, denn er hat trotzdem nicht aufgehört, Fleisch zu essen. Und die Petition für die gesetzliche Regelung von Tierversuchen hat er auch nicht unterschrieben.¹⁸

Über Singers Reaktionen auf die Entstehung und Entwicklung der Idee von Gleichheit oder der Idee von gleicher Berücksichtigung von menschlichen und tierischen Interessen wird hier nicht weiter diskutiert, sondern es werden noch einige Sätze aus seinem Schluss zitiert: "Den Kern dieses Buchs bildet die Behauptung, dass die Diskriminierung gegen manche Wesen nur aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit [sc. Speziesismus] eine Art Vorurteil

Heute ist die Diskussion über den Unterschied zwischen dem Tierischen und dem Menschlichen nicht mehr aktuell. Das war nur der erste Schritt Richtung Zerstörung des menschlichen Wesens. Es begann ein Prozess, in dem die Unterschiede zwischen dem Lebenden, auf natürliche Weise Enstandenen auf der einen Seite und Maschinen auf der anderen verschwanden. Damit verschwanden auch die Unterschiede zwischen dem Menschen, der schon auf einen lebenden Organismus oder auf ein kybernetisches System reduziert wird, und einer (kybernetischen) Maschine.

¹⁵ Ebd. S172.

¹⁶ Vgl. ebd. S176.

¹⁷ Ebd. S204.

¹⁸ DeGrazia, Tierrechte, 2004, S13. Wir sollen hier betonen, dass in der philosophischen und theologischen Tradition nur Personen, also Wesen, die mit Vernunft versehen sind, einen "moralischen Status" haben können. Ähnliches passiert auch mit " dem rechtlichen Status".

darstellt, das genauso unmoralisch und unvertretbar ist wie die Diskriminierung aufgrund der Rassenzugehörigkeit."¹⁹ Es ist klar, dass hinter solchen Einstellungen, aber auch hinter der ganzen Gleichheitstheorie Singers, unabhängig davon, dass seine Forderungen legitim sind, eine radikale und rigide darwinistische Lehre steht, die den Menschen nur als ein höheres Tier (eine höhere Tierart) versteht, womit er auch sagt, dass jede Anthropologie ihren Anhaltspunkt in der Biologie zu suchen hat. Aufgrund eines solchen Ausgangspunktes kann auch die schon erwähnte, auf den Begriffen der menschlichen Persönlichkeit und Geistigkeit basierte Unterscheidung zwischen Mensch und Tier von Kant nicht mehr verteidigt werden.

Nach der Veröffentlichung von Singers Buch und mit dessen Wirkung entwickelten sich die Bewegungen für die Befreiung der Tiere und die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen. Es wurden Gesetze über das Wohlergehen von Tieren erlassen (in Schweden schon 1988), Strafen für Tierquälerei eingeführt, und Menschen stiegen auf den sogenannten ethischen Vegetarismus um usw. Trotzdem wird die Diskussion fortgesetzt und es wird nach der philosophischen, theologischen und ethischen Legitimation dieser Bewegung gesucht. Dabei werden auch Fragen über ihren Tätigkeitsbereich gestellt. Geht es nämlich nur um Tiere und sogar nur um einige Tierarten (diejenigen, die fühlen können) oder geht es auch um Pflanzen (wir haben schon die Behauptung Singers erwähnt, dass Pflanzen von dem Begriff der Gleichheit nicht erfasst werden, da sie nicht fühlen können)? Damit würde sich die Grenze der Moralität so weit ausdehnen, dass das moralische Verhalten gegenüber sich selbst, gegenüber anderen Menschen und, bei religiösen Menschen, gegenüber Gott, alles Lebende erfassen würde. Und es darf nicht vergessen werden, dass es sich hier nicht nur um *die Verantwortungsethik* handelt, die die Natur und die Erde in ihrer Ganzheit einschließt, sondern um eine Art Gleichheitsethik, in der die Interessen menschlicher und nichtmenschlicher Wesen gleich berücksichtigt werden. Dabei stellt sich vor allem die Frage: In welchem Maße können diese Interessen berücksichtigt werden bzw. stellt jede Tötung eines Tieres eine Verletzung von Interessen dar oder gilt dies nur, falls einem Tier Leid angetan wird? Des Weiteren gibt es noch keine Einigung darüber, was eigentlich die letzte Grundlage für die Ausdehnung der Moralität auf das Verhältnis gegenüber Tieren darstellt.

Tierrechte

Im Laufe der Geschichte wurde Tierquälerei manchmal verurteilt, um die menschliche Moralität zu bewahren. Man dachte, dass ein Mensch, der sich gewaltsam gegenüber Tieren

¹⁹ Vgl. ebd. S46ff.

verhält, seine Gewalt auch auf sein Verhältnis gegenüber Menschen übertragen würde. Sehen wir uns aber an, wie David DeGrazia diese Hypothese in seinem Buch *Tierrechte* kommentiert: "Die Behauptung, dass ein Hund einen *moralischen Status* hat, bedeutet, dass er aufgrund seiner eigenen Rechte moralisch bedeutend ist und nicht erst durch sein Verhältnis mit dem Menschen bedeutend wird. Präziser gesagt, sind die Interessen eines Hundes oder sein Wohlergehen ernst zu nehmen, unabhängig davon, wie das Wohlergehen des Hundes die Interessen von Menschen beeinflusst. Einfach ausgedrückt, sollen wir den Hund *seinetwegen* gut behandeln."²⁰ Es geht also nicht nur um das menschliche Mitleid, die Meidung von Gewalt oder um Gnade usw., sondern um das Recht des Hundes selbst. Hier entsteht ein neuer Begriff in der Bioethik. Man soll im Verhältnis gegenüber Tieren nicht nur ihre *Interessen* berücksichtigen, sondern einsehen, dass sie *das Recht* haben, dass man ihnen kein Leid antut. Damit geht man von einem *ethischen* Bereich in einen *juristischen* Bereich über und kommt zur positiven Gesetzgebung. Wenn es um Leiden geht, kann man von einer breiten Skala sprechen, besonders in Betracht auf alle Gefühle, die Tiere haben. Nach DeGrazias Meinung geht es nicht nur um physische Schmerzen, sondern auch um Trauer, Angst und Beklemmung.²¹ Den Darwinisten folgend, spricht DeGrazia über eine Art "mentalen Lebens" und eine Art "Bewusstheit" (*awareness*). Dass Tiere ein Bewusstsein besitzen, begründet er damit, dass sie leiden und Angst haben. Leid impliziert "die Existenz des Bewusstseins über eigene Existenz in der Zeit. Dadurch dass es leidet, erkennt das Tier, dass sich seine Integrität in Gefahr befindet."²² Über Angst sagt DeGrazia Folgendes: "Ich behaupte, dass es nicht möglich ist, Angst zu spüren, falls das Individuum kein Bewusstsein über seine Existenz in der Zukunft hat." Vielmehr behauptet er weiter, das Tier besitze nicht nur ein Bewusstsein, sondern auch eine Art damit verbundenes "Selbstbewusstsein", "zeitliches Selbstbewusstsein".

²⁰ Ebd.S50.

²¹ Ebd.

²² Ebd. S62.

1.2. Hrvatski izvornik

Milan Galović

KRAJ EKOLOGIJE



Naklada Jesenski i Turk
Zagreb, travanj 2013.



III. BIOETIKA

Ekologijska *etika odgovornosti* ne osvrće se na posebne etičke probleme kao što su humana etika zdravstva, biotehnologije ili, na primjer, mogućnosti etičkog odnosa spram životinja. Bavi se onim stupnjem etike na kojem čovjek pored uobičajenih etičkih teorija moralnih odnosa spram sebe i bližnjih mora prihvatiti *odgovornost za Zemlju u cijelosti u sadašnjosti te za budućnost čovjeka i drugih zemaljskih bića*. U međuvremenu se pojavila još jedna etika koja se više bavi biotičkom egzistencijom ljudi i prirodnih bića. Nazvana je *bioetikom*, odnosno »etikom života« (grč. *bíos*, život). Iako se mnogo toga iz nje može uklopiti u ekologiju, osobito dio koji nastoji promijeniti odnos spram dijela prirodnih bića (životinja), nije nastala kao nastavak ili razrada same ekologijske etike.

HUMANA BIOETIKA

Moglo bi se kazati da je bioetika – termin je prvi upotrijebio Fritz Jahr 1927, a početkom 70-ih preuzeo američki biokemičar i onkolog Van Rensselaer Potter – nastala 1960-ih u SAD-u. Historijski gledano, uvijek se spominje kako je 1962. u Seattleu (u Centru za umjetni bubreg) osnovan prvi *etički komitet* koji su uz liječnike sačinjavali i pripadnici drugih struka. Povod je bio usavršena tehnika hemodijalize, ali i nemogućnost da tada samo jedan aparat koristi veći broj bolesnika. Mnogi su trebali biti odbijeni te im je prijetila smrt. To je bila *nova medicinska situacija*, nastala *tehničkim napretkom*, koja je proizvela *nova etička pitanja*, ovog puta vezana uz odluku o životu i smrt. Takvih i sličnih situacija u kojima se zatiču liječnici u zdravstvenim ustanovama ima mnogo i razvitkom medicinske tehnologije sve više. Važno je naglasiti da u tom komitetu nisu bili samo liječnici. Budući

da se radilo o pitanjima života i smrti, novinari su ga nazvali »Božjim komitetom«. Nakon toga su uz takav etički problem i kompetenciju komisija formulirana i tri etička pitanja (»3 tko pitanja«): »1. Tko treba umrijeti?, 2. Tko treba živjeti?, 3. Tko o tomu treba odlučiti?«⁶⁷

Razvitkom znanosti i tehnologija traganja za »humanim« odnosno moralnim rješenjima medicinskih i drugih problema su se umnožila. Ovdje ćemo nabrojiti samo dio njih: *genetsko inženjerstvo, kloniranje, pomoć pri prokreaciji, pobačaj, kontracepcija, eugenika, sterilizacija, planiranje obitelji, ograničenje nataliteta (sterilizacija, kontrola rađanja), presađivanje organa (prirodnih, umjetnih, sa živih ili umrlih), uzgoj organa, pokusi na ljudima (zatvorenicima itd.), eutanazija, nastavak liječenja (dijagnoza, veliki troškovi, nedostatak terapijskih sredstava...), izolacija psihičkih bolesnika, održavanje života ili samo nekih funkcija, genska terapija, pomoć pri smrti, suicid, kriteriji proglašavanja smrti, umiranje na ljudski dostojanstven način* itd. O mnogima od ovih etičkih problema raspravlja se svakodnevno u raznim etičkim komitetima, a rasprave se stalno susreću i u tisku i elektronskim medijima, na Internetu itd. Primjera radi, izabrat ćemo samo jedan od tih problema, koji je napredovanjem molekularne biologije i na nju oslonjene biotehnologije sve aktualniji – *eugeniku*.

Riječ je iskovana u 19. stoljeću (od grč. pridjeva *eû*, dobro i imenice *génos*, rod; slično su nastale riječi eutanazija, eufemizam, eufemizacija itd.) i obično se shvaća kao znanost i umijeće poboljšanja ljudskih osobina, odnosno osobina ljudskog roda. Ideja poboljšanja ljudskih osobina ili eliminiranje onih sa slabijim sposobnostima javila se već u starih Grka (na primjer infanticid u Sparti), potom u nekih pisaca utopija u novome vijeku i iznova krajem 19. stoljeća u

67 U sljedećem ćemo poglavlju vidjeti da se pitanja o odlučivanju o životu i smrti razmatraju i u dijelu znanosti o suvremenoj politici – biopolitici.

Velikoj Britaniji i u prvoj polovici 20. stoljeća u SAD-u. Prije biotehnologija, koje danas interveniraju u ljudski genom, u SAD-u se prije Drugog svjetskog rata razvila ideja eugenike koja bi se provodila putem sterilizacije društveno devijantnih, kriminalaca, duševno zaoostalih i na razne načine nastranih i hendikepiranih pojedinaca. Ideju su preuzeli u Njemačkoj (nazvana je »rasnom higijenom«) i posebno je počeli provoditi u vrijeme Hitlera. Nijemci su u odnosu na SAD i »napredovali«, osnovavši agenciju »T 4«, koja je pored sterilizacije provodila i eutanaziju. Na kraju su prešli na eliminaciju svih »nižih rasa« holokaustom u »logorima smrti«.⁶⁸

68 Za sažeti prikaz tog događanja možemo navesti tekst Darka Polška »Američka eugenika« (*Prolegomena*, br. 2, 2002): »Posljednja prisilna sterilizacija u Sjedinjenim Državama obavljena je 1972. Već ta činjenica govori da je rasprava o eugenici, odnosno o smislu eugeničkih mjera s pravom bila živa još mnogo godina poslije Drugog svjetskog rata. Američki su eugeničari u mnogo čemu pokazivali isti žar u obavljanju eugeničkih 'zadataka' kao i njihovi njemački kolege. Povijest američke eugenike, poput povijesti rasizma i sterilizacijskih zakona u doba njemačkoga nacizma, svjedočanstvo je kako splet socijalnih uzroka i znanstvenog i pseudoznanstvenog entuzijazma može dovesti do pogubnih socijalnih posljedica. Postupci i ideje američkih znanstvenika i ideologa, primjerice Madisona Granta, Charlesa Davenporta i Harryja Laughlina, bile su inspiracija za rasno rješenje koje su njemački liječnici i političari doveli do 'krajnosti'. Američki predsjednici Theodore Roosevelt i Woodrow Wilson, kao i britanski premijer Winston Churchill, bili su aktivni zagovornici eugeničkih sterilizacija i antiimigracijske politike utemeljene na dubioznim 'znanstvenim' pretpostavkama o superiornosti sjevernjaka i zapadnih Europljana. Brojne protestantske zajednice u SAD-u zabranjivale su sklapanje brakova moralno i genetski 'nesposobnima'. Brojne besmislice (poput Davenportova istraživanja nasljednosti *thalassophilije* – 'ljubavi prema moru') i zastrašujuće socijalne posljedice (kao što je 100.000 steriliziranih do 1930), međutim, nisu jednom za svagda uništile

Osnivač eugenike Britanac Francis Galton (krajem 19. stoljeća) poveo se za Darwinovom teorijom prirodne selekcije (u borbi za opstanak ostaju samo najsposobniji i tako se održavaju i poboljšavaju vrste) i primijenio je na ljude s namjerom da poboljša ljudsku vrstu. Treba spriječiti reprodukciju loših, da bi ostali samo bolji i potom najbolji. Ideju su prihvatili mnogi biolozi darvinisti. Nazvali su je *negativnom eugenikom* (uklanjanje slabijih, nesposobnijih, odnosno nepoželjnih), dok »pozitivna« potiče reprodukciju boljih ili superiornih (poželjnih). Prije se to provodilo na živim pojedincima, a danas je jedinica na kojoj se provodi selekcija genom. Genetika nije izradila samo cjelovitu mapu ljudskih gena, nego i mogućnost »genetskog *screeninga*«. U konačnom cilju genetska tehnologija će omogućiti »dijete po mjeri«. No mogućnošću prenatalnog ili postnatalnog *screeninga* javlja se i mogućnost diskriminiranja pojedinaca ili skupina s »lošim« genima, na primjer onih koji otkrivaju sklonost prema nekim bolestima ili bolestima koje su nasljedne. Kod takvih nastaju poteškoće oko zdravstvenog osiguranja, otežano zapošljavanje, poteškoće u traženju bračnog partnera itd.

No nije riječ samo o tomu. Ako »poboljšanje čovjeka« genetskim inženjeringom ima za cilj i takozvano *poboljšanje ljudskih funkcija*, onda to danas znači onih funkcija s kojima se čovjek uspješnije prilagođava funkcioniranju unutar *tehnički danog okružja života*. Prilagođavanje je to onome što od njega traži suvremena znanstvena tehnika u okružju od privredne proizvodnje do medija.

Problemi i dileme koje se javljaju uz ovakvu eugeniku nisu, dakle, samo puko etičke naravi. Oni nadilaze samu etiku, dakako, ako se ova ne podigne na razinu pitanja da li se zatvaranjem u tehničko

eugeniku, pa se brojni noviji oblici eugeničkih ili rasističkih nastojanja mogu uočiti čak i kod vrlo eminentnih znanstvenika današnjice.«

okružje života narušava ili reducira sama narav i sloboda čovjeka. Kršćanska i ostale monoteističke teologije suprotstavljaju se bilo kakvom modificiranju tijela i duševnih snaga čovjeka, polazeći od stava o čovjeku kao slici Boga u koju se ne smije intervenirati. Filozofi se pitaju mijenja li se time čovjek kakav je dosad bio, odnosno ne mijenja li se tehničkom intervencijom njegova ljudska narav ili bit. Međutim, tu nas ne spašava filozofijski humanizam. Takav je humanizam nastao u razlikovanju ljudskog od barbarskog i animalnog i dade se smjestiti u svako društveno stanje i svaki povijesni svijet. I Grci su bili humanisti, izgrađujući humanizam u razlici i odmaku od barbara i robova. No bit čovjeka ipak nisu izgrađivali na takvoj razlici, čovječnost je za njih imala više podrijetlo, izvirala je iz božanskog ili metafizičkog bitka. Današnji humanizam pak, ne može sačuvati ni neku jedinstvenu bit čovjeka. Čini se da prevladava posvemašnji pluralizam. No naivno je kad humanisti iz kruga teoretičara postmoderne zahtijevaju, na primjer, pravo izbora »nazora na svijet« u dobu u kojem se već posvuda uspostavlja, manje ili više očigledno, spram svake transcendencije i metafizički bitnog života zatvoreno okružje tehnički određenog i proizvedenog života i kad se svaki tomu nepriлагоđeni život napada biotehnologijom.

Bioetičari nastoje etički utemeljiti odgovore na pitanja kao što su na primjer: Smije li neki pojedinac ili obitelj odlučivati o osobinama svojih potomaka? Ili, smije li neka državna vlast putem biopolitike odrediti normative za odabir budućih bića? Naime, ako su ti normativi i demokratski postavljeni, tad ih većina nameće ostalima, religijskim ili etničkim manjinama. Iako se čini da je takvo *planiranje ljudskih ili rasnih sposobnosti* te pojačavanje i odstranjivanje nekih sposobnosti ili sklonosti slično onima koja su se dogodila u američkoj i njemačkoj prošlosti, tehnika ipak donosi sa sobom mnogo sofisticiranije mogućnosti. Time su pobuđene i želje znanstvenika, vlada i korporacija da te mogućnosti i ozbilje.

No bioetika je – slično kao i kod ekologijske etike – postupno proširila svoj interes i na druga područja života.⁶⁹ Bioetičkim pitanjima postala su i ona koja se javljaju na cijelom području djelovanja biotehnologija, na primjer: Je li etički dopustivo modificiranjem gena rušiti granice između živih vrsta, i to ne samo između nekih, nego između svih vrsta: između životinjskih vrsta, između bilja i životinja, čemu se postupno priključuje i čovjeka? Time se u nekako uređenu dosadašnju prirodu tehnologijski unosi kaos, proizvode himere (himere su bile mitska bića sastavljena iz dijelova tijela različiti živih vrsta), ukidaju rezultati prirodne evolucije i otpočinje doba tehničke konstrukcije svega živog. Bioetička pitanja su i: Smije li se biće nastalo genetskim inženjeringom patentirati, odnosno postati »intelektualnim vlasništvom« nekog znanstvenika ili korporacije? Imamo li pravo znati što jedemo (treba li GMO u hrani označiti na ambalaži)? i sl. Na jednoj je, dakle, strani ekologijski i bioetički pokret koji postavlja pitanja, traži odgovore i pokreće inicijative u civilnom društvu i zahtijeva odgovarajuću legislativu, a na drugoj opasnost od korporacija zainteresiranih za profit i moć, državnih ustanova koje im služe te korumpiranih pojedinaca ili skupina znanstvenika.

Već je spomenuti Potter, potaknut nekim autorima koji su spominjali »etiku Zemlje«, ponukan bioetiku shvatiti šire od same medicinske ili takozvane »humane etike«. Njegov je stav, jer je život na Zemlji povezan, da treba povezati znanje o čovjeku i biologijska znanja te pitanje humane etike i ljudskog dobra povezati s dobrom svih živih bića. Po njemu je prvi problem ugroženost uopće opstanka čovjeka i ostalih živih bića na planetu. No kao i Jonas, on misli da preživljavanje zemaljskih bića ne smije biti svedeno na goli opstanak, nego da

69 Termin bio-etika, o tome će još biti riječi povodom razmatranja termina biopolitika, ovdje možda više nije adekvatan jer grčka riječ *bios* imenovala je samo ljudski život, i to onaj u okruženju moralnog i političkog djelovanja.

treba biti u skladu s ljudskošću i prirodnošću živih bića, dakle, s biti čovjeka i izvornom prirodom svakog živog bića posebno (bez genske ili neke druge modifikacije). Budući da se bioetika tako približila ekologiji, kod nekih se autora može naići na tendenciju njihova povezivanja, odnosno shvaćanja bioetike kao dijela ekologijske etike. No još traje rasprava oko dimenzija bioetike. Po nekima, ona je filozofijska disciplina aplicirana na uže medicinsko područje: humana bioetika, odnosno biomedicinska etika vezana uz probleme koje smo već nabrojili. Njenim širenjem i na neljudska živa bića postupno se, osobito u Europi, u raznim enciklopedijama i leksikonima definiciji bioetike dodaju i zahtjevi za zaštitom životinja, zabranom okrutnih eksperimenata na životinjama, problem biotehnologijskog zahvata u život, suprotstavljanje patentiranju života, sve do suprotstavljanja narušavanju ravnoteže u prirodi općenito. Time je ponovno nastao problem oko njezinog definiranja: Je li ona jedna vrst filozofijske etike, interdisciplinarno ili multidisciplinarno znanstveno područje ili posebna znanost, odnosno posebna znanstvena disciplina? Javljaju se i stavovi koji se čine najprihvatljivijima, naime da to pitanje treba ostaviti neriješenim kako bi bioetika ostala otvorenim poprištem daljnjih etičkih, ekologijskih i filozofijskih diskusija, u kojima ne bi dominiralo samo egzaktno znanstveno znanje, koje je danas ideal, ali ni neka otvorena ili prikrivena metafizička spekulacija ili religijsko-teologijska orijentacija. Iz tih diskusija, struja i stavova trebalo bi rezultirati ono što se uopće danas još može učiniti. Ne neka svjetska revolucija u odnosu prema životu čovjeka i prirode, osobito ne takva koja bi bila potaknuta i vođena znanostima i tehnikom, nego formiranje konsenzusa oko nekih moralnih osnova u odnosu spram života svih živih bića, osnivanje raznih etičkih komisija, formiranje bioetičkih pokreta te osiguranje etičkih ponašanja putem međunarodnih konvencija i zakonodavstva u samim državama.

OSLOBOĐENJE ŽIVOTINJA

Iako je bioetika već zauzela značajno mjesto u razmišljanju, diskusijama i ponašanju suvremenog ljudstva, posebno onog na Zapadu, stvar je postala složenijom nego se na prvi pogled činilo otkad se u bioetičke diskusije uključio pokret za »oslobođenje životinja« i ozakonjenje »prava životinja«. Početak ozbiljnije teorijske razrade i poticaj tom pokretu bila je knjiga australskog filozofa Petera Singera *Oslobođenje životinja* (1975). Pored teorijskih razmatranja u njoj se našlo i mnoštvo opisa mučenja i patnji životinja u istraživačkim laboratorijima i industrijskoj proizvodnji. Pri tome se po njemu javljaju i etički i pravni problemi. U razmatranjima Singer upotrebljava pojam jednakosti ljudi i životinja, ali dodaje: »Osnovni princip jednakosti ne zahtijeva jednak i istovjetan tretman; on zahtijeva *jednako uvažavanje*. Jednako uvažavanje različitih bića može voditi različitom tretmanu i drukčijim pravima.«⁷⁰ I kad se na ljude primjenjuje princip jednakosti ne inzistira se na potpunoj jednakosti i u svemu, odnosno »on predstavlja propis o tome kako s njima trebamo postupati.«⁷¹ Pritom ulazi u diskusiju o spolnoj i rasnoj jednakosti te, analogno suprotstavljanju rasizmu i seksizmu, suprotstavlja se i nejednakosti između čovjeka i životinja, nazivajući zastupanje te nejednakosti *specizmom* (od lat. *species*, vrsta, na primjer neka životinjska vrsta). Međutim, Singer se, a i drugi bioetičari, pri ideji jednakosti – ne izjednačavanja interesa, nego »jednakog uvažavanja interesa« u životinja i čovjeka – i zahtjevu za oslobađanjem živih bića zaustavlja samo kod životinja. Argument mu je uvjerenje da biljke ne pate: »Rekao sam da je razlika između životinja kao što su jeleni – ili svinje i pilići, svejedno – o kojima ne smijemo razmišljati kao o predmetu 'žetve', i žitarica poput kukuruza, koji možemo ubrati, u tome da su životinje

70 Peter Singer, *Oslobođenje životinja*, 1998, str. 2 (naglasio M. G.).

71 Isto, str. 4.

sposobne za osjećaj zadovoljstva i bola, dok biljke to nisu.«⁷² Ujedno se pritom ograđuje od eksperimenata koji pokušavaju dokazivati da biljke nekako osjećaju, jer ti eksperimenti navodno nisu izvedeni u ozbiljnim istraživačkim institutima. Bez obzira, dakle, na svu širinu područja na koje se primjenjuje bioetika, ona je uža od ekologije. Ali, s druge strane, ona zahvaća neke aspekte odnosa, barem spram nekih živih bića, koje ne uključuje ekologija (na primjer oslobađanje životinja patnji koje im nanosi čovjek).

Na pitanje jednakosti s osvrtnom na povijest tog pojma još ćemo se vratiti. Navedimo sad samo nekoliko primjera iz Singerova istraživanja postupanja prema životinjama koja opisuje u knjizi. Odnose se samo na znanstvene projekte i eksperimente na životinjama do kojih je izvještaja došao. Pritom navodi samo naslove koji, kako on kaže, »kazuju svoju priču: 'Akceleracija', 'Agresija', 'Asfikcija', 'Osljepljivanje', 'Paljenje', 'Centrifuga', 'Kompresija', 'Potresi mozga', 'Gomilanje', 'Slamanje', 'Dekompresija', 'Testiranje lijekova', 'Eksperimentalna neuroza', 'Smrzavanje', 'Zagrijavanje', 'Krvarenje', 'Udaranje stražnjim nogama', 'Imobilizacija', 'Izolacija', 'Višestruke ozljede', 'Ubijanje plijena', 'Lišavanje proteina', 'Kažnjavanje', 'Radijacija', 'Izgladnjivanje', 'Šok', 'Ozljede ledne moždine', 'Stres', 'Žed' i mnogi drugi.«⁷³ Ovdje se mogu dodati i sportski lov, koji nije nužno ubijanje za prehranu, držanje divljih životinja u neprirodnim uvjetima koji izazivaju njihovu patnju i odrođivanje (na primjer u zoološkim vrtovima), uništavanje i zagađivanje prirodnih staništa, manipulacije genima itd. O sudbini životinja i njihovim patnjama u industrijskim pogonima ili na farmama za proizvodnju mesa, o čemu i Singer dosta govori, već se dosta zna te ovdje nije potrebno posebno ni govoriti.

72 Isto, str. 197.

73 Isto, str. 53.

PITANJE JEDNAKOSTI ŽIVOTINJA I LJUDI

Dok je Singer zahtijevao jednakost kao *jednakost uvažavanja* i uvo-
dio pojam *patnje i zadovoljstva* kao argument za *uvažavanje interesa*
životinja, raspravljao je stalno i s protivnicima svoje teorije. Nave-
dimo samo jedan primjer. Neki se etičari, sa stajališta aksiološkijske
etike (etike vrijednosti), suprotstavljaju bilo kakvom etičkom izjed-
načavanju ljudi i životinja, razlikujući vrijednost čovjeka kao osobe,
koja je vrijednost po sebi ili kako oni kažu unutarnja (intrinzična)
vrijednost, dok svi koji ne mogu biti osobe imaju samo instrumen-
talnu vrijednost (vrijednost korisnosti za drugog, za neku osobu).
On to pobija na primjeru velikih zločinaca, retardiranih i djece ko-
jima se privremeno ili za stalno oduzimaju mnoga prava, a nekima
se ne može pripisati ni intrinzična vrijednost, pa ipak se, koliko je
moguće, uvažavaju njihovi *ljudski* interesi. Tu zapravo započinje ci-
jela rasprava među etičarima i politolozima – rasprava o jednakosti
uopće, ponajprije ljudi međusobno, a potom između ljudi i životinja.

Ideja o jednakosti svih ljudi pojavila se tek u novome vijeku, odre-
đenije i eksplicitno u 18. stoljeću, te je potom i objavljena u Francu-
skoj građanskoj revoluciji (1789) u sklopu slogana »sloboda, jedna-
kost, bratstvo« (*Liberté, Égalité, Fraternité*). No ideji jednakosti koja
se tako kasno javila (nakon robovlasničkih i feudalnih nejednakosti)
prethodi ideja o njihovoj *bitnoj istosti*. Ali i ta je ideja izazivala nespo-
razume. Obično se pod istošću misli neko poklapanje u svojstvima,
karakteru itd. No, ovdje je riječ o ideji po kojoj je svaki čovjek, po-
najprije i prije svih sličnosti i razlika, upravo čovjek (zapravo, može
postati čovjekom). Riječ je, dakle, o određenom kriteriju ili osobini
po kojoj su svi ljudi isti, upravo ljudi. Jedna je takva ideja nastala već
pojavom židovstva i kršćanstva, pri čemu se mislilo na zajedničko
podrijetlo svih ljudi od Boga, ideja čovjeka kao »slike Boga« (*imago*
Dei, usp. *Stari zavjet*, *Geneza*, dva »izvještaja« o stvaranju čovjeka).
No pritom je ipak ostalo neriješenim pitanje podrijetla žene. U pr-

vom izvještaju o stvaranju i muškarac i žena su zajedno stvoreni od Boga na njegovu sliku («...i muško i žensko stvori ih», *Geneza* 1,27). U drugom izvještaju Bog čovjekovo tijelo oblikuje od praha zemaljskog i potom mu udahnuje duh, a tek naknadno, poslije ostalih živih bića, biljaka i životinja, proizvede ženu od Adamova rebra (*Geneza* 2,22). Ova razlika potakla je mnoge nesporazume u naroda svih religija koje se korijene u *Starome zavjetu*. Pridonijela je i još pridonosi mnogim ponižavanjima i patnjama žena. Ali oko pitanja istosti ili jednakosti muškaraca i žena dugo nije bilo sloge ni u filozofiji.

Već smo spomenuli da su grčki filozofi ono što čini ljudskost u svih ljudi imenovali *bitnom odredbom* ili *biti, suštinom čovjeka*. Aristotel svoju knjigu *Politika* započinje upravo određenjem čovjeka kao »živog bića koje ima *logos*« (lat. *ratio*, razum ili um, u latinskom prijevodu *animal rationale*, racionalna životinja). Logos mu služi kao kriterij za razlikovanje i razvijanje ljudske političnosti i etičnosti. Naime, po njemu postoje i oni koji »nemaju logos« i stoga mogu i trebaju biti robovi onih koji ga imaju (prije svega je mislio na barbare koji su obitavali oko helenskih država). Djeca pak, imaju još »nerazvijen« logos, a ženama je on »nejak«. Ova razlika u biti čovjeka (*logos*) imala je konzekvencije i za politički i moralni život. Potpuno slobodni i politički jednaki samo su oni koji imaju logos u potpunom smislu (ovdje ne možemo ulaziti u još jednu višu ljudsku snagu koju su nazivali *nous*, koju možemo imenovati duhom). I samo takvi mogu postati politički i moralno dovršenim bićima, a to znači i dosegnuti krajnju ljudsku svrhu, ljudsko dobro koje su Grci nazivali blaženstvom (*eudaimonía*). Današnjim riječima kazano, bit čovjeka, njegov um je neposredni kriterij za razlučivanje (lat. *discriminatio*) među ljudima i potom i podrijetlo političke nejednakosti odnosno djelomičnog ili potpunog političkog obespravljenja nekih skupina. No dok muška djeca s punoljetnošću (punoumnošću) postaju političkim bićima ili jednakima, žene su političku jednakost doslov-

no izborile tek u 20. stoljeću. Borbu su započele još u 19. stoljeću američke sufražetkinje (lat. *suffragium*, glasačka kuglica, *suffragari*, glasovati) borbom za pravo glasa, a nastavile feministkinje. Time je ženama, prije svega na Zapadu, priznat i logos, sloboda umnog samodređivanja, dosezanje pune ljudske moralnosti i krajnje svrhe života, što sve omogućuje i političku jednakost, pravo glasa, sva ljudska prava, jednakost pred zakonom itd. Dakako, sve to još ne važi za veliki dio žena na planetu, a različiti oblici diskriminacije i nejednakosti, moralne, političke i pravne, postoje i za mnoge druge skupine zbog rasnih, nacionalnih, vjerskih i spolnih razloga. Da zaključimo, pojam jednakosti valja odvojiti od pojma bitne istosti. Jednakost se ne odnosi ni na doslovnu identičnost ljudi, na njihova svojstva, vlasništvo, spol itd. On se koristi samo u političkom – sudjelovanje u svim političkim procesima i djelatnostima – i pravnom (sudjelovanje u donošenju zakona, jednakost pred zakonom i sva ljudska prava) smislu. U politici je to utemeljeno u *umnoj političkoj volji i slobodi kao sposobnosti umnog samoodređivanja pojedinca*. A sve to ima temelj u jedinstvenoj ili istoj biti čovjeka, u njegovoj umnosti. Do ovoga je danas dospjela filozofija, na primjer filozofija morala, politike i filozofijska antropologija.

Iako se spolna ili rodna jednakost manje-više provodi u većini zemalja Zapada, žene su i dalje diskriminirane u mnogim crkvenim zajednicama. Tradicija te diskriminacije je jaka i kroz povijest je pokazala svoje zloćudno lice. Kao primjeri se mogu navesti spaljivanje vještica u povijesti kršćanske crkve i diskriminacija žena u Katoličkoj crkvi (ne mogu obavljati obrede). Još i danas su žene, zbog uvjerenja da u njih ulazi đavao, izložene torturi egzorcista. O mučenjima radi iznude priznanja od strane crkvenih istražitelja (inkvizitora) već je sve poznato. O stravičnoj sudbini žena u Europi i posebno u Hrvata možemo mnogo toga naći u vrlo dokumentiranoj knjizi Vladimira Bayera *Ugovor s đavlom: proces protiv čarobnjaka u Evropi a napose u*

Hrvatskoj. Ovdje možemo navesti barem nekoliko rečenica autorova komentara spisa dvojice teologa dominikanaca, *Malleus maleficarum* (1487). U tom, tada vrlo raširenom i prihvaćenom, spisu posebno su se obušili na žene. Autor pritom navodi i zašto: »Žena je, prema mišljenju tadanjih teologa, najopasnije oruđe đavla i to upravo zato što zavodi muškarca na spolni akt, dakle na nešto što teolozi smatraju kobnim, jer se preko toga akta prenosi istočni grijeh. Žena je uopće majka grijeha, jer je zavela prvog muškarca da prekrši strašnu božansku zabranu. Sve pogrde žena što su ih igdje mogli naći u literaturi, citiraju oni u svoj knjizi u dokaz kobnog utjecaja žene na muškarca... Žena s normalnim seksualnim životom za njih je đavol-ska klopka, vrijednost imaju samo vječne 'djevice'. Muškarci treba, prema mišljenju tih dominikanaca, da slave boga što im je dozvolio da se rode u tom spolu, a ne kao žene.«⁷⁴ Nažalost, ovakvi stavovi o ženama zadržani su i u mnogima današnjim religijskim konfesijama, u klera i mnogih pripadnika crkvenih zajednica. No vratimo se Singeru.

Nakon kakvog-takvog, barem proklamiranog, izjednačenja ljudi, danas se javilo pitanje statusa i odnosa čovjeka i drugih bića na Zemlji. Jedno Singerovo poglavlje ima naslov »Vladavina čovjeka«. On se prije svega bavi Zapadom i kaže da zapadnjački stavovi prema životinjama, koji traju tisućljećima i na razne se načine zastupaju i danas, imaju korijene u *Starome zavjetu*. U *Genezi* Bog proglašava čovjeka gospodarom i vladarom životinja i biljaka. Na više mjesta se može pročitati iskaze slične ovoj rečenici upućenoj Noi: »Sve što se kreće i živi neka vam bude za hranu; sve vam dajem kao što vam dadoh zeleno bilje.« (*Geneza* 9,3) Ubijanje životinja radi hrane je dopušteno, ali u *Starome zavjetu* Bog dopušta, čak koji put i naređuje, ubijanje – sve do genocida – i među ljudima, ratove između Izraelaca i drugih

74 Vladimir Bayer, *Ugovor s đavlom*, str. 164.

plemena. Sve to ima božansku ili religijsku legitimaciju.⁷⁵ Doslovno tumačenje tih rečenica znači da je Bog podario čovjeku pravo na *potpuno raspolaganje životima* tih bića ili svime što danas nazivamo prirodom. Blaže tumačenje je da je riječ u zadaći upravljanja, o svojevrsnom *čovjekom namjesništvu* da nadzire i skrbi za dobrobit svih živih bića na zemlji («vladavina» shvaćena kao »nadzor»⁷⁶). Kao drugi primjer »specizma» Singer navodi Aristotela, poznata mjesta gdje Aristotel izričito spominje da svrha života biljaka i životinja nije u njima, nego da postoje radi ljudi. Pritom navodi poznati Aristotelov stav: »Ako priroda ništa ne ostavlja nedovršeno i ništa ne proizvodi uzalud, onda nužno proizlazi da je sve proizvela radi ljudi.« Ovaj bi se iskaz iz *Politike* mogao protumačiti kao teška instrumentalizacija neljudskih bića i potpuno negiranje vlastitih im svrha. Ali postoje i mjesta u *Metafizici*, gdje Aristotel kaže da su sva prirodna bića i čovjek teleologijski (svrhovito, s krajnjim ciljem) utemeljena u božanskom bitku, odnosno, u božanskom umu. Sva bića, biljke, životinje i ljudi, svako primjereno svojoj naravi, teži ili žudi božanskom bitku kao krajnjoj svrsi sveg živog. Pogrešno je i Singerovo tumačenje da je Aristotel čovjeka odredio kao životinju⁷⁷. Aristotelova »definicija» čovjeka doslovno glasi: »živuće [sc. ono koje živi, živo biće] koje ima

75 Valja napomenuti da bi ovaj rat svih živih bića protiv svih živih bića (T. Hobbes: *bellum omnium contra omnes*) trebao, kako najavljuje Izaija, završiti potpunim mirom na Zemlji: »Vuk će prebivati s janjetom, / ris ležati s kozličem, / tele i lavići zajedno će pasti...« (Iz 11, 6–9) Budući da je prethodno »ratno stanje« proizlazilo iz naravi svih stvorenja – Bog u priči u dijelu o Noi kaže da je to i razlog njegova uništenja svega živog i same zemlje općim potopom – jer kako bi drukčije opstala, iz navedenih rečenica se vidi da Bog više ne prijeti uništenjem, nego se predviđa mogućnost da promijeni narav živih bića i narav ljudi na zemlji – da se »zlo više neće činiti« (Iz 11, 6–9).

76 Usp. Singer, str. 157.

77 Usp. isto, str. 158.

logos«. No Singer se povodi za latinskim prijevodom *animal* (*rationale*), životinja, i time upada u suvremeni biologizam, na koji ćemo se još osvrnuti.

Stari Rimljani bili su poznati po pretvaranju pripadnika osvojenih naroda, pa i Grka, u roblje i po sklonosti nanošenja velike patnje ljudima i životinjama i uživanja u tomu u Koloseumu. Kršćanstvo zastupa jednakost svih (muških) ljudi. Ima doduše u *Bibliji* mjesta iz kojih se vidi i rasizam spram Židova, sve do njihova uspoređivanja sa životinjama (sv. Ivan Zlatousti, primjerice, naziva sinagogu »brlogom divljih životinja«). No po Singeru kršćanstvo u srednjemu vijeku nastavlja s istim pristupom spram neljudskih bića (potvrđuje to izjavama apostola Pavla, Augustina i nekim Isusovim postupcima spram životinja i bilja⁷⁸). T. Akvinski u 13. stoljeću ponavlja Aristotela i u svijetu vidi takav poredak u kojem manje savršeno služi savršenijem, biljke životinjama, životinje ljudima, a ljudi (to se doduše tu ne spominje) Bogu, odnosno slavljenju Boga. Unatoč tomu što je svoju ljubav proširio na sva stvorenja, što je i životinje nazivao svojom braćom i sestrama, Franjo Asiški po Singeru zaslužuje prijekor što se nije odrekao tradicije i prestao jesti meso. Zapravo, u kršćanstvu je tek Ivan Pavao II. 1988. skrenuo pažnju na »prirodni svijet« i njegovu podložnost i moralnim, ne samo biologijskim zakonima.⁷⁹

U filozofiji novoga vijeka nastavlja se stroga podjela između čovjeka i prirodnih bića. Jedno vrijeme je bila potpomognuta mehanicizmom prirodnih znanosti, odnosno shvaćanjem da su životinje i ljudsko tijelo poput mehaničke naprave, automat nalik satu, dok je duh izvan takvih sklopova. Tom su se odnosu spram životinja počeli suprotstavljati neki filozofi iz vremena prosvjetiteljstva, na primjer Voltaire, David Hume i Jean-Jacques Rousseau. Povodom Rousse-

78 Usp. isto, str. 160.

79 Isto, str. 164.

aua i njegova »idealiziranja prirode« Singer kaže nešto indikativno za vlastitu orijentaciju: »Time što smo sebe vidjeli kao dio prirode ponovo smo stekli osjećaj srodstva sa 'zvijerima'.«⁸⁰ No sve to nije pridonijelo da se spram životinja uspostavi bilo kakav moralni odnos. Singer navodi i Kanta: »Što se životinja tiče, mi nemamo izravnih [sc. moralnih] dužnosti. Životinje ne posjeduju samosvijest i ovdje se nalaze samo kao sredstva za jedan cilj. Taj cilj je čovjek.«⁸¹

U 19. stoljeću već je bilo pokušaja da se neke domaće životinje od okrutnog postupanja zaštite zakonom. Ali u tom stoljeću nastaje i promjena u pristupu samome čovjeku. Prvi je Charles Darwin otvoreno povezao čovjeka i životinje. Singer navodi rečenice iz njegova dnevnika: »Čovjek u svojoj aroganciji o sebi misli kao o velikom djelu koje je vrijedno da se zamijeni s božanstvom. Skromnije i, vjerujem, istinitije ga je smatrati stvorenim od životinja.«⁸² O kakvoj se to povezanosti ili sličnosti radi, Singer pokazuje navodeći Darwinove stavove iz knjige *Podrijetlo čovjeka*: »Vidjeli smo da se osjetila i intuicije, različite emocije i sposobnosti, poput ljubavi, pamćenja, pažnje i znatiželje, imitiranja, razuma, itd., kojima se čovjek ponosi, mogu

80 Isto, str. 169. Ovdje valja samo napomenuti da je nastojanje oko poništavanja granica između čovjeka i životinje u novome vijeku dovelo do vrlo opasnog procesa koji možda nije bio toliko vidljiv u antropologijama 20. stoljeća kad se čovjeka svodilo na homo fabera koji se samo stupnjevito razlikuje od životinje. Ta se opasnost pokazala u svim svojim dimenzijama tek prelaskom prirodne evolucije u tehnovevoluciju. Danas više i nije toliko aktualna rasprava o razlici između životinjskog i ljudskog. To je bio samo prvi korak u urušavanju čovječjeg bitka. Nastupio je proces nestajanja razlike između živog izniklog prirodnim putem i mašina, pa time i razlike između već do živog organizma ili kibernetičkog sistema reduciranog čovjeka i (kibernetičke) mašine.

81 Isto.

82 Isto, str. 171.

naći u početnoj fazi, pa čak nekad u dobro razvijenom obliku, kod nižih životinja.«⁸³ Singer se s njime u potpunosti slaže, jedino mu, kao i Franji Asiškome, prigovara na nedosljednosti, jer unatoč tomu nije prestao jesti meso, a odbio je i potpisati peticiju za uspostavljanje zakonske kontrole pri eksperimentiranju sa životinjama.⁸⁴

Nećemo nastaviti izlagati Singerovo praćenje pojavljivanja i razvijanja ideje jednakosti ili jednakog uvažavanja interesa životinja i čovjeka do današnjih dana, nego ćemo samo navesti još neke rečenice iz njegova zaključka: »Jezgru ove knjige čini tvrdnja da provođenje diskriminacije protiv nekih bića samo zbog njihove pripadnosti nekoj vrsti [sc. specizam] predstavlja oblik predrasude, koja je na isti način nemoralna i neobranjiva kao i diskriminacija zbog pripadnosti nekoj rasi.«⁸⁵ Jasno je da iza ovakvih stavova, a i cijele Singerove teorije o jednakosti, bez obzira na opravdanost njegovih zahtjeva, stoji radikalni i rigidni darvinistički nauk o čovjeku koji ga shvaća samo kao višu životinju (životinjsku vrstu), čime ujedno poručuje da svaka antropologija svoje uporište treba tražiti u biologiji. Temeljem takva polazišta više se ne može ni braniti spomenuto Kantovo razlikovanje između čovjeka i životinje utemeljeno u pojmu čovjekove osobnosti i duhovnosti.

Nakon pojave Singerove knjige, i uz njezinu pomoć, razvili su se pokreti za oslobođenje i jednako uvažavanje interesa životinja, done-seni su zakoni o dobrobiti životinja (u Švedskoj već 1988), uvedeno je kažnjavanje za okrutnost nad životinjama, ljudi prelaze na takozvano moralno vegetarijanstvo itd. Ali ipak se nastavlja i diskusija, traga se i za filozofijskim, teologijskim i etičkim utemeljenjima tog pokreta. Pritom se postavljaju i pitanja o njegovim dosezima. Radi li

83 Isto, str. 172.

84 Usp. isto, str. 176.

85 Isto, str. 204.

se, naime, samo o životinjama, i to samo o nekim životinjskim vrstama (koje osjećaju), ili i o biljkama (spomenuta je Singerova tvrdnja da biljke ne ulaze u takav pojam jednakosti jer ne osjećaju)? Time bi se, međutim, proširila granica moralnosti toliko da bi se moralni odnos spram sebe, drugih ljudi i, kod religioznih, spram Boga, uz izvjesna ograničenja, prenio na sve živo. A ne smijemo zaboraviti da ovdje nije riječ samo o *etici odgovornosti* za cjelokupnu prirodu ili Zemlju u cijelosti, kao u Jonasa, već svojevrsnoj *etici jednakosti*, naime, jednakosti u uvažavanju interesa i ne-ljudskih živih bića. Pri tome je, dakako, prvo pitanje: Do kojeg je stupnja moguće uvažavati taj interes? Odnosno, je li povreda interesa svako usmrćivanje životinja ili samo nanošenje patnje? Nadalje, još nije sasvim raspravljeno koji je zapravo zadnji temelj proširenju moralnosti u odnosu spram životinja.

PRAVA ŽIVOTINJA

U povijesti se okrutnost prema životinjama ponekad osuđivala zbog očuvanja ljudske moralnosti. Smatralo se da čovjek koji je okrutan prema životinjama tu svoju okrutnost lako prenosi i na ljude. No pogledajmo kakav odgovor na to pitanje nudi David DeGrazia u knjizi *Prava životinja*: »Tvrditi da, na primjer, pas ima *moralni status* znači reći da pas ima moralni značaj *po vlastitom pravu*, a ne samo u odnosu prema ljudima. Preciznije rečeno, interesi psa ili pitanje njegove dobrobiti moraju se shvatiti ozbiljno – nezavisno od tog kako dobrobit psa utječe na interes ljudi. Prosto rečeno, trebamo se dobro odnositi prema psu, *radi samog psa*.«⁸⁶ Nije, dakle, riječ samo o ljudskom sažaljenju, izbjegavanju okrutnosti, samilosti itd., nego o pravu

⁸⁶ DeGrazia, *Prava životinja*, 2004, str 13. Napomenimo usput da u filozofijskoj i teologijskoj tradiciji »moralni status« mogu imati samo osobe, dakle duhovna bića. Slično je i s »pravnim statusom«.

samoga psa. Ovdje se javlja i novi pojam u bioetici. Ne treba se u odnosu spram životinja uvažavati samo njihov *interes*, nego one po sebi imaju i *pravo* da im se ne nanosi patnja. Time se s etičkog područja prešlo na juridičko i potom na pozitivno zakonodavstvo. A kad je riječ o patnji, ona ima široku skal, i to prije svega s obzirom na osjećaje koji se javljaju u životinja. Po DeGrazia nije riječ samo o fizičkoj patnji, nego i o tuzi, strahu, tjeskobi.⁸⁷ Povodeći se za darvinistima, DeGrazia govori i o nekoj vrsti »mentalnog života« i »svijesti« (*awareness*). Za postojanje svijesti u životinja navodi argument patnje i straha. Patnja uključuje »svijest o svojem postojanju u vremenu i pateći životinja osjeća prijetnju svom integritetu«.⁸⁸ Za strah pak kaže: »Ja tvrdim da je strah nemoguć ukoliko jedinka nema svijest o opstojanju u budućnosti.«⁸⁹ Štoviše, nastavlja DeGrazia, ne samo da životinja ima svijest, nego je s time povezana i neka vrsta »samosvijesti«, »vremenske samosvijesti«.

Što se tiče prava životinja, ona su izvedena iz njihovih interesa, DeGrazia ih navodi nabranjem nepravdi: nepravda patnji i nepravda zatvaranja. Izravno nanošenje patnje i neki oblici zatvaranja štete dobrobiti životinja. No najteže mu je pitanje šteti li i *smrt* (usmrćivanje) dobrobiti životinja. Kao i kod ograničavanja slobode kretanja, tako je i to pitanje ostavio za raspravu: »Isto je i s pitanjem kojim životinjama šteti smrt: samo onima koje žele da žive [a po njemu neizvjesno je da li, na primjer, pas »poznaje koncept života i smrti, i želju da živi«], ili i životinjama koje imaju buduće planove [njegov je primjer vuk koji ima plan zagospodariti čoporom], ili svim životinjama koje osjećaju [na primjer strah praćen »sviješću o opstojanju u budućnosti«].«⁹⁰ Što se njega tiče, u vezi sa smrću nije egalitarist, ne

87 Usp. str. 46 i dalje.

88 Isto, str. 51.

89 Isto.

90 Isto, str. 62.

2. Prijevod s njemačkog na hrvatski = Übersetzung aus dem Deutschen ins Kroatische

2.1. Prijevod: Thomas Eich/Thomas Sören Hoffmann, *Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*. München/Freiburg: Verlag Karl Alber 2006, 31-53.

Thomas Eich/

Thomas Sören Hoffmann (Izdvač)

Transkulturalna bioetika

Između globalnog izazova i regionalne perspektive

Etički problemi zamjenskog majčinstva u Koreji

Stari običaj, nove metode

Phillan Joung, Bochum

1. Uvod u transkulturalni fenomen

Još se i danas u mnogim dijelovima svijeta, 25 godina nakon prvog šire poznatog slučaja zamjenskog majčinstva u Kentuckyju (1980.) i 17 godina nakon senzacionalnog slučaja „Baby M“ u New Jerseyju (1986.-1988.), zamjensko majčinstvo prakticira bez jasne pravne regulative i povlačenja etičkih granica. Istovremeno, ova 'nova reproduktivna metoda' postaje sve popularnijom²³ prije svega u industrijskim zemljama Zapada, Japanu i zemljama u ubrzanom industrijskom razvoju kao što su Južna Koreja i Tajvan gdje, kako je dokazano, raste broj bračnih parova koji, unatoč želji, nemaju djece, a monogamija je dijelom kulturnog sustava.

Među raznovrsnim razlozima za angažiranje zamjenske majke ključni su rastuća neplodnost žena te biološke i medicinske indikacije koje onemogućuju iznošenje trudnoće, a često su tu i strah od prenošenja nasljednih i zaraznih bolesti te zdravstveni rizici uvjetovani bolešću žene u slučaju trudnoće. No, među poznatim razlozima nalaze se i obećavajuća

²³ Dok su u Sjedinjenim Američkim Državama do kraja 1981. godine zamjenske majke rodile tek stotinjak djece, krajem 1986. zabilježeno je već 500 slučajeva. Početkom 1988. bilo ih je gotovo 600, a do 1990. broj je porastao na otprilike 1000 slučajeva. „U Saveznoj Republici Njemačkoj može se prepoznati sličan razvoj situacije.“; Goedel 1994: 2. Takav je trend zabilježen i u Japanu i Južnoj Koreji: Procjenjuje se da u Južnoj Koreji godišnje ima 100 slučajeva zamjenskog majčinstva: „100 Taerimo/Hanhae 100 yôgôn sisul ch'ulsan“ [zamjenska majka/vjerojatno 100 slučajeva godišnje] (01.05.2001.) (http://Kr.ks.yahoo.com/service/wiki_know/know_view.html?dnum=HAC&tnum=112104) - pregledano 26.06.2003.); Kim 2001. Agencije za posredovanje između zamjenskih majki i namjeravanih roditelja koje djeluju na međunarodnoj razini (većinom američka poduzeća) promoviraju se navođenjem svojih međunarodnih klijenata.

karijera, ideali ljepote ili pak želja za lagodnim životom plodnih žena, koji rezultiraju preferiranjem majčinstva bez naporne trudnoće, koja oduzima mnogo vremena.²⁴

Iako su ovi raznovrsni razlozi prisutni na globalnoj razini, problematika zamjenskog majčinstva u Koreji ipak ima posebnu povijesno i društveno-kulturno uvjetovanu pozadinu, koja je pojavom novih oblika zamjenskog majčinstva uvjetovanih modernom reproduktivnom tehnologijom postala kontroverznijom no ikad te ponukala kritičko suočavanje s tradicionalnim običajima i tradicionalnim moralom u promijenjenim društveno-političkim okolnostima. Što se konkretno tiče bojažljivo započete javne rasprave o pravnom uređenju zamjenskog majčinstva u Južnoj Koreji, gdje se 'altruistično' zamjensko majčinstvo prakticira u okviru 'terapije' neplodnih bračnih parova, a institucija zamjenskog majčinstva ima dugu tradiciju, ovo kontrastivno istraživanje pokušava pobliže opisati jedan transkulturalni fenomen i raspraviti osnovne etičke probleme koji se uz njega vežu.

1.1 Moderno zamjensko majčinstvo

Širenje moderne reproduktivne tehnologije u čitavom svijetu i globalni medicinski turizam ('porodiljni turizam') u posljednje su vrijeme olakšali prakticiranje zamjenskog majčinstva, tako da danas uz pomoć agencija za posredovanje između zamjenskih majki i namjeravanih roditelja koje djeluju na međunarodnoj razini američki par može dobiti dijete od zamjenske majke Engleskinje (i obrnuto), japanski par od Amerikanke ili pak korejski par od Kineskinje, uz donaciju jajnih stanica ili bez nje. Diljem svijeta uočljiva je rastuća tendencija preferiranja zamjenskog majčinstva pred posvajanjem djece prije svega zbog toga što zamjensko majčinstvo roditeljima omogućuje da dobiju barem djelomično genetski vlastito dijete ili da odabirom donatorice jajnih stanica odnosno primjenom prenatalne genske selekcije (prenatalne i preimplantacijske dijagnostike) dobiju tobože idealno dijete.

U tome se mogu prepoznati dvije strane medalje moderne reproduktivne tehnologije, koja, s jedne strane, neplodnim ženama, koje se nalaze pod društvenim i egzistencijalnim pritiskom, daje veliku nadu, no s druge, u kombinaciji s često nehumanim konvencionalnim reproduktivnim ponašanjem stvara plodno tlo za zloupotrebu. Pritom se ne pristaje samo na postepenu promjenu obiteljskih vrijednosti prije svega povlačenjem proizvoljne granice između različitih uloga majke (biološke majke, socijalne majke i majke koja iznosi trudnoću), već i na povredu integriteta onih osoba koje ne sudjeluju dobrovoljno u ovakvom dogovoru,

²⁴ Usporedi A. Goeldel 1994., ibid. Vidi još Corea 1986: 195-196. Tamo se izvještava i o zainteresiranosti samaca, homoseksualnih muškaraca i transseksualnih osoba za zamjensko majčinstvo.

osobito na povredu integriteta djeteta, kojem je ugrožena izgradnja vlastitog identiteta. Među te osobe spadaju i neplodne žene koje žele postati majke, a koje u nekim zemljama obitelji često i suptilno prisili da „unajme“ zamjensku majku ako žele zadržati svoj bračni status. Jednako tako, ne smiju se podcijeniti već poznate poteškoće s kojima se susreću članovi obitelji udanih zamjenskih majki (njihovi muževi i djeca).

Na koncu, moderno zamjensko majčinstvo, povezano s potpunim odvajanjem seksualnosti od prokreacije, stvara nove oblike „podijeljenog roditeljstva“ (Kettner 2001.) i društvenih odnosa koji olabavljaju koncept roditeljstva i rodbinskih veza koji u kulturi već postoji. Pritom treba napomenuti da je klasično zamjensko majčinstvo, kakvo se prakticira i na Zapadu i u zemljama Bliskog i Srednjeg Istoka, a koje nastaje (izvanbračnim) spolnim odnosom s muškarcem koji želi postati otac, povezano samo s majčinstvom koje dijele dvije majke, dok danas jedno heterologno, *in vitro* začeto dijete (to znači začeto pomoću doniranih jajnih stanica i spermija) koje rađa zamjenska majka može imati do šest 'roditelja' ako je zamjenska majka udana, a korištene su donirane jajne stanice i donirani spermiji (The Guardian 1997.). S time povezani etički, pravni i društveni problemi transcendiraju kulturu u tom pogledu što nam takav razvoj situacije omogućava da po svojoj volji upravljamo čovjekovom univerzalnom predodžbom o sebi samome i osnovnim antropološkim slikama čovjeka koje počivaju na tradicionalnim idejama o majčinstvu i roditeljstvu.

Dok je u Sjedinjenim Američkim Državama i Europi, s obzirom na događaje u njihovim zemljama i rastuće zanimanje za zamjensko majčinstvo, već početkom osamdesetih godina došlo do javne rasprave, koja je u nekim zemljama rezultirala pravnom regulativom (vidi dolje), u Južnoj Koreji zamjetna javna rasprava započela je tek nedavno. Postoje dva ključna razloga za odgađanje rasprave i suzdržanost: Kao prvo, institucija zamjenskog majčinstva u korejskom društvenom poretku, koji se temelji na patrijarhalnosti i krvnim srodstvima, ima dugu tradiciju, što do danas otežava kritički diskurs.²⁵ Kao drugo, 'moderno' zamjensko majčinstvo zbog raznovrsnih novih mogućnosti koje pruža reproduktivna tehnologija otvara raspravu o sasvim novim, kako individualnim tako i društvenim, problemima. Stoga bi kritičko ophođenje s problematikom zamjenskog majčinstva u modernim, demokratskim društveno-političkim okolnostima nužno značilo načelno dovođenje u pitanje tradicionalne predodžbe o vrijednostima, prema kojoj je neimanje djece pitanje od

²⁵ Tako glasi naslov jedne novinske vijesti (*Segye Ilbo*, 15.11.2004.) Chi-hûi Kima iz Koreje: „Taerimo, ônjaekkaji swiswihal kôsinga [Zamjensko majčinstvo, do kada ćemo šutjeti o ovoj temi]?“ (http://www.segye.com/Service5/view/view_print.asp?DataID=200411151556000062 – pregledano 18.11.2004.)

presudne važnosti. To najviše pogađa žene, čija se neplodnost nekoć smatrala opravdanim razlogom za razvod braka.²⁶ Iako ovo načelo u današnjoj Koreji s modernim ustavom više nema pravnu valjanost, ono ipak još uvijek utječe na već usvojenu predodžbu o ulogama u društvu, a time i na konvencionalno reproduktivno ponašanje. Stoga raste potreba za preciznijom zakonskom regulativom, a osobito je to slučaj zbog širenja ilegalnog prakticiranja zamjenskog majčinstva i s time povezane pravne nesigurnosti svih sudionika. Naime, ni takozvano altruistično zamjensko majčinstvo, osim što ostavlja očite emocionalne i društvene posljedice na sudionike, nije lišeno pravne nesigurnosti koja proizlazi iz takvog dogovora.

Osobito ti aspekti daju povod za kritičku etičku analizu altruističnog zamjenskog majčinstva, koje je, za razliku od komercijalnog, opće prihvaćeno. No, argument da se radi o nesebičnoj žrtvi i darivanju djeteta iz sažaljenja, koji na prvi pogled podupire altruizmom (to znači rodbinskim vezama ili prijateljstvom) motivirano majčinstvo kao slobodan čin, pri pomnijem proučavanju nije ni približno tako nedvojben kada se u obzir uzmu obiteljski i osobni odnosi ovisnosti koji zapravo vladaju u Koreji. Osim toga, sadržaj se privatnog dogovora bez novčane naknade za zamjensku majku ne razlikuje bitno od ugovora o zamjenskom majčinstvu s novčanom naknadom (Lee 1996: 29), što opravdava pitanje o tome kako se ovaj navodno autonomni rodbinski ili prijateljski čin može dogovoriti s obzirom na mnogobrojne uvjete koji se moraju ispuniti i njihove posljedice: npr. s obzirom na prijevremeno obvezivanje na predaju djeteta nakon poroda te na za optimalan porod neophodne mjere kao što su redoviti liječnički pregledi, potpuna apstinencija od spolnih odnosa kako bi se osiguralo očinstvo, izbjegavanje potencijalnih rizika uzrokovanih npr. pušenjem, konzumacijom alkohola i droga itd.²⁷ Visoki zahtjevi zamjenskog majčinstva, osobito takozvanog altruističnog zamjenskog majčinstva bez primjerene pravne zaštite, s obzirom na visoki stupanj ograničenja u osobnom i intimnom životu, teško se mogu etički opravdati.

1.2 O pojmu zamjenskog majčinstva - kratak povijesni razvoj

Zamjensko majčinstvo trudnoća je koju za namjeravane roditelje iznosi nepoznata ili poznata žena (na službenom jeziku opće poznata kao „zamjenska majka“, „surogat majka“ ili „majka koja iznosi trudnoću“) kako bi se ispunila želja neplodnog para da dobije dijete u slučaju kada

²⁶ O tome vidi Chang 1993: 26-33. O etici neplodnosti u konfucijanskim zemljama Istoka vidi Qiu 2002: 78: „In a Confucian society, infertility is blamed on the woman and the husband is permitted to marry a second wife or borrow a wife.“

²⁷ Usporedi Lee 1996: 28-29. O sadržaju ugovora o zamjenskom majčinstvu vidi još Schumacher 1987: 313-324, osobito 322-323.

je žena (najčešće supruga) iz medicinskih razloga neplodna ili fizički nije u stanju iznijeti trudnoću. Rašireni medicinski uzrok neplodnosti nedostatak je maternice ili jajovoda ili obaju organa. U takvim slučajevima zamjenska je majka često i 'biološka' majka, tj. majka koja je s djetetom u genetskom srodstvu, čija se jajna stanica oplođuje spermijem muškarca koji želi postati otac i koja nakon toga iznosi trudnoću te dijete donosi na svijet. Zamjensko majčinstvo prestaje nakon poroda, u trenutku predaje djeteta ženi koja je željela postati majka odnosno ženi i muškarcu koji su željeli postati roditelji.

U ovom općenitom smislu zamjensko majčinstvo nije novi transkulturalni fenomen budući da ono ima svoju tajnu tradiciju i na Zapadu i u zemljama Bliskog i Srednjeg Istoka. Osobito je to slučaj tamo gdje se osiguravanje potomstva u monogamnoj vezi, posebice muškog potomka, nasljednika očeve imovine i prezimena, unaprijed smatra kulturnom normom.²⁸ Dok je takva tradicija nužno povezana s izvanbračnim spolnim odnosom, danas je moguća izvantjelesna oplodnja, tj. potpuno odvajanje seksualnosti od prokreacije potpomognuto asistiranom reproduktivno-medicinskom tehnologijom (ART), prije svega umjetnom inseminacijom i *in vitro* oplodnjom (IVF) nakon kojih slijedi transfer embrija (ET), što omogućava nove oblike zamjenskog majčinstva (vidi dolje). To rezultira složenim etičkim i pravnim problemima za koje još ne postoji ni približno rješenje. Povijesno gledano, pojave koje su nove jesu širenje komercijalnog zamjenskog majčinstva i pokušaj legalizacije zamjenskog majčinstva na globalnoj razini. U tom su kontekstu nastali pojmovi „ugovorna majka“, „majka koja iznosi trudnoću“, te, također, „unajmljena majka“. Ti pojmovi daju naziv procesu objektivizacije ženske plodnosti u društveno-ekonomskom odnosu ponude i potražnje.

Slično se zbiva i u korejskom jeziku. U modernom korejskom njemački pojam „*Leihmutter*“ ima blisko značenje „surogat majci“ (u značenju engleskog pojma „surrogate mother“), a oba su značenja obuhvaćena značenjem riječi „Taerimo“. Njemačkom pojmu „*Leihmutter*“ odgovara i naziv „zamjenska trudnoća“ (Taeriimsin), a pojmu „*Leihmutter*“ „majka roditelja“ (Ch'ulsanmo). No, iz korejske se tradicije prenosi odgovarajući pojam „Ssibaji“ (primateljica sjemeni), pomoću kojeg do izražaja dolazi predmoderna

²⁸ U Starom zavjetu zapisana je rana legenda iz judeo-kršćanske tradicije: „Vidjevši Rahela da Jakovu ne rađa djece [...], reče Jakovu: Daj mi djecu! Inače ću svisnuti. [...] Evo moje sluškinje Bilhe: uđi k njoj, pa neka rodi na mojim koljenima, da tako i ja stečem djecu po njoj.“ (Postanak 30, 1-4)

Pritom vjerojatno simbolički čin rađanja djeteta na koljenima treba premostiti biološki „jaz“ između djeteta i socijalne majke. Čini se da čak i u Engleskoj 17. stoljeća postoji zamjensko majčinstvo, na što ukazuje bilješka iz dnevnika Samuela Pepysa, visokog činovnika u vladi. Njegov stric, koji nije imao djece, Pepysovoj je supruzi predložio da zajedno dobiju potomka, koji njemu nedostaje, te se zaklinje u legalnost takvog postupka. Samuel Pepys: Dnevnik. Izdao Helmut Winter. Stuttgart 1997: 211 (bilješka od 11.05.1664.).

predodžba trudnoće i embriologije, prema kojoj je prije svega sjeme muškarca presudno za potomstvo, a žena je samo 'plodno tlo' koje primljeno sjeme treba nositi dok se ono ne razvije. Ova zastarjela predodžba, koja je raširena i u drugim predmodernim i patrijarhalnim kulturnim prostorima,²⁹ odražava podcijenjenost ženske uloge u prokreaciji i služi za legitimaciju obespravljenosti zamjenskih majki. Zbog toga su u starijem, feudalnom korejskom društvu, koje se temeljilo na neokonfucijanizmu (dinastija Joseon, 1392. - 1910.), žene bivale regrutirane iz nižeg sloja, a nakon poroda morale bi nestati iz života djeteta i njegove obitelji. Čak i nakon oplodnje morale bi se podvrgnuti strogom i opsežnom ritualu kako bi se, kao prvo, utjecalo na spol djeteta (prije se vjerovalo da se spol fetusa formira tek u trećem mjesecu trudnoće te da se na taj proces može utjecati na umjetan način. Prenijeti su i recepti koji navodno mogu utjecati na promjenu ženskog spola u muški)³⁰, i kao drugo, kako bi se postigao optimalni fetalni razvoj i dobar porod (o tome su prenijeti Propisi za t'aegyo [odgoj fetusa]). Pritom je 'cijena' unajmljivanja zamjenske majke ovisila o tome je li rodila željenog sina ili 'samo' kćer, što se može smatrati ranim oblikom komercijalnog zamjenskog majčinstva. Nije slučajnost da su djeca za koju se zna da ih je rodila zamjenska majka velikom većinom dječaci.³¹ Ponekad zamjenska majka ne bi mogla izbjeći smrt budući da, paradoksalno, izvanbračni spolni odnos krši *opće vrijedeći*, strogi zavjet čistoće (usp. Mun 2002: 4). Ovo očito proturječje (između društveno-kulturno sankcioniranog prihvatanja zamjenskog majčinstva u svrhu ispunjenja dječjeg pijeteta osiguravanjem muškog nasljednika, s jedne strane, i strogog moralnog kodeksa ponašanja za korejske žene, koji je zamjenske majke gurao na margine društva, s druge) potaklo je privatizaciju, a time i anonimizaciju zamjenskog majčinstva te do danas otežava otvorenu raspravu o ovom i starom i novom problemu i pristup pouzdanim informacijama.

Kwon-taek Imov film „Ssibaji“ (Zamjenska majka) iz 1992. godine, za koji se pročulo i u inozemstvu (zaklada Trigon-Film 1992.), učinio je ovu temu aktualnom. Film prikazuje tragično ispreplitanje teških života pojedinaca unutar kulturnog sistema čija organizacija počiva na hijerarhiji i rodnim ulogama te u kojem neimanje djece predstavlja povredu dječjeg

²⁹ Vidi Corea: 1986: 201: „Zamjensko majčinstvo žene ponovno pretvara u spremnik za sjeme muškarca, što su o ženama mislili već i Aristotel i Toma Akvinski. Prema Aristotelu žena samo pruža materiju koju djelovanje muškarca oblikuje u ljudsko biće. Prema njegovom mišljenju, muškarci igraju ključnu ulogu u prokreaciji, a žene su jednostavno pasivni inkubatori za njihovo sjeme.

³⁰ Chun Hô (2003.). *Tongûi pogam* [Priručnik istočne medicine] (1963.), Seoul: Yôgang ch'ulp'ansa: 2430-2431.

³¹ „Since she and her husband wanted a son so much a relative agreed to be a surrogate mother via artificial insemination, and the couple now have their son. Another woman in Masan has a four year old son given birth to by her sister following the same procedure. She said that in Korea married women with no children are looked down on,“ Kim 2001.

pijeteta, najviše vrline neokonfucijanizma. Zbog toga se zamjensko majčinstvo prihvaća uz suglasnost supruge.³²

Priča završava tragično zbog nedozvoljenih intriga i strasti koje se neplanirano bude pri strogo ritualiziranom i depersonaliziranom spolnom odnosu te su time osuđene na propast. Film pritom govori o tome kako je ljudska prokreacija više od pukog pragmatičnog seksualnog čina te se kritički osvrće na praksu koja žensko tijelo degradira na puko sredstvo za rađanje muškog potomstva.

Ovaj je film u kontekstu aktualnih zbivanja doprinio kritičkom suočavanju s vlastitim kulturnim naslijeđem iz promijenjene povijesne perspektive. U tom se kontekstu zamjensko majčinstvo naziva još i „womb leasing surrogacy“ (usp. Shirai 1993.), a zamjenska majka „mother machine“, „zamjenska nesilica“ ili „human incubator“ (prema Corea; vidi još Pak 1999.; Yi 2003: 97). Ovaj svjesno dehumanizirani opis ženskog tijela istovremeno nameće pitanje o definiciji majčinstva i roditeljstva u doba kada postoji mogućnost genske manipulacije i unaprijedene metode umjetno potpomognute prokreacije, koje dovode do rascjepa u temeljnim ljudskim odnosima u okviru tradicionalne obitelji i rodbinskih veza.

2. Pitanje statusa: Tko je majka?

Otkako univerzalno pravno načelo „mater semper certa est“ (majka je uvijek poznata) zbog različitih oblika zamjenskog majčinstva omogućenih *in vitro* oplodnjom s transferom embrija, više nije bezuvjetno održivo, pitanje tko je u takvim okolnostima majka glavna je tema rasprave o zamjenskom majčinstvu. Budući da se u čitavom svijetu prema tradicionalnom obiteljskom pravu neovisno o genetskom srodstvu, osim u pojedinim savezima SAD-a, gdje naručitelji dobivaju roditeljsku skrb, djetetovom majkom još uvijek smatra žena koja rađa dijete se u pravilu uz suglasnost zamjenske majke postupkom posvajanja dodjeljuje namjeravanim roditeljima, čak i kada su oni u potpunosti ili djelomično biološki roditelji djeteta.³³

Ovakve su okolnosti u Japanu nedavno ponukale javnu raspravu o pravnoj regulativi zamjenskog majčinstva kada je japanski sud jednom slavnim bračnom paru (biološkom ocu) odbio priznati roditeljsku skrb nad blizancima koje je u listopadu 2002. godine paru rodila

³² Neimanje djece (znači isto što i neimanje sinova) ubrajalo se u sedam razloga za razvod braka ('Ch'ilgōjiak'). O tome Chang 1993.; Qiu 2002.

³³ U tom se pogledu može primijetiti promjena u diskursu. Npr. u Engleskoj se raspravlja o tome treba li namjeravane roditelje poštediti zaobilaznog puta do djeteta, odnosno onog postupkom posvajanja.

zamjenska majka u Kaliforniji.³⁴ Zamjenska majka iznijela je embrije koji su začeti tako što je donirana jajna stanica oplodena spermijem japanskog naručitelja. Kako u Japanu ne postoji zakon koji bi regulirao zamjensko majčinstvo, sud je odlučivao prema važećem obiteljskom zakonu te donio odluku da supruga nikako nije majka djece (a biološki otac pritom nije važan) iako se zamjenska majka, u skladu s u Kaliforniji važećim ugovorom, odrekla majčinstva i japanskom paru predala djecu. Blizanci imaju američko državljanstvo, kao i majka s kojom nisu u genetskom srodstvu, sve dok ih japanski par ne posvoji. Svoje protivljenje posvajanju par je obrazložio navodom da posvojena djeca u japanskom društvu imaju negativan imidž. Ovaj slučaj jasno ukazuje na problem koji se tiče osobito statusa majke i djeteta u slučaju zamjenskog majčinstva, a koji je u doba medicinskog turizma rezultat razlika u zakonskim regulativama na internacionalnoj razini.

Od slučaja „Baby M“, kada je 27. ožujka 1986. godine po prvi puta na svijet došlo dijete putem ugovorom uređenog zamjenskog majčinstva, saznalo se za nekoliko slučajeva zamjenskih majki iz različitih zemalja koje su tijekom trudnoće i nakon poroda protivno ugovoru promijenile svoju početnu namjeru i odbile odreći se djeteta.³⁵ Taj je slučaj postao poznat kao „jednostavno ugovorno zamjensko majčinstvo“, što znači da je zamjenska majka ujedno i biološka majka: „Radi se o postupku koji su još u biblijskim vremenima prakticirale neplodne žene.“ (Hofmann 1999: 73). Ovaj je slučaj izazvao veliku pozornost kada sud, nakon dugogodišnjeg sudskog spora, roditeljsku skrb nije dodijelio zamjenskoj i biološkoj majci, već naručitelju (biološkom ocu) te pokrenuo iznimno kontroverznu raspravu o dopustivosti sklapanja ugovora o zamjenskom majčinstvu. Tu su raspravu dodatno zaoštrili sukobi s negativnim ishodima u kojima su i naručitelj i zamjenska majka (u slučaju hendikepa, teške bolesti novorođenčeta ili višepodne trudnoće) odbili preuzeti dijete odnosno djecu (Pence 1990: 89-113). Otada se i korejski pravници bave ovom temom. Nakon što je zbog novih kontroverznih etičkih pitanja u bioetici i genetičkom inženjerstvu ova tema nakratko pala u drugi plan, s pojavom reproduktivnog kloniranja ponovno je postala aktualnom (*CNS News* 2002.).

³⁴ Usporedi *The Japan Times* 2004. Tamo, također, piše: „More than 20 Japanese couples are said to have succeeded in having children via surrogate mothers overseas. There are no laws to prohibit the practice in Japan, but a Health, Welfare and Labour Ministry panel has recommended that the practice should be made illegal“; o tome vidi još *The Straits Times* 2003.; vidi još *Medical News Today* 2004.

³⁵ U Kini je takav slučaj 2001. godine rezultirao zakonskom zabranom zamjenskog majčinstva: *China Internet Information Center* 2001.; Lai 2001. Da i majke koje s djetetom nisu u genetskom srodstvu mogu odbiti predati dijete koje su rodile i dobiti roditeljsku skrb, dokazuje aktualna vijest iz Amerike: *The Miami Herald* 2005.

3. Prigušeni diskurs o zamjenskom majčinstvu

Kod gore se navedenih primjera radi o slučajevima komercijalnog zamjenskog majčinstva i o s njime povezanim pravnim pitanjima o majčinstvu odnosno roditeljstvu te roditeljskoj skrbi i obvezi uzdržavanja novorođenog djeteta. O tim se pitanjima mnogo saznalo putem čestog izvještavanja o ovoj temi. Kada se izuzmu teški i gotovo nerješivi pravni problemi, jednoglasni moralni prigovori komercijalnom zamjenskom majčinstvu lako se mogu svesti na zajednički nazivnik. Komercijalizacija zamjenskog majčinstva krši zabranu diskriminacije i instrumentalizacije žena te objektivizira ženu i dijete pretvarajući ih u robu. Takvo se zamjensko majčinstvo osuđuje kao trgovina ženama i djecom. Uistinu se radi o očitoj povredi ljudskog dostojanstva i obezvrjeđivanju ljudskog života u skladu s primatom tržišne logike. B. Katz-Rothman ovakav razvoj događaja s pravom opisuje na sljedeći način: „Dijete postaje stvar, nešto što žena može proizvesti i prodati [...]. Majčinstvo je postalo anonimno, nešto čime upravljaju menadžeri i liječnici, a ono što muškarca čini ocem, nije njegov odnos s majkom, kako nam se sada docira, već njegova sperma i njegov novac. [...]. Obezvrjeđuju se međuljudski odnosi, a prednost se daje genetskom srodstvu i razmjeni novca“ (Katz-Rothmann 1989: 473 i dalje.; usporedi Maier 2000: 104). Osim toga, legalizacija komercijalnog zamjenskog majčinstva potaknula bi u ovom kontekstu već dokazano iskorištavanje žena iz nižih slojeva, ali i iz siromašnijih zemalja.

Kritika komercijalnog majčinstva u tom je pogledu relativno jasna, jasno formulirana i etički nedvojben. Za razliku od toga, o tamnom broju takozvanog altruističnog zamjenskog majčinstva bez ikakve pravne zaštite zbog tek se sporadičnih vijesti može samo nagađati. Naime, prakticiranje zamjenskog majčinstva općenito je dio prigušenog (mada društveno prihvaćenog) diskursa budući da tema neplodnosti, stanja koje onemogućava ispunjenje temeljne želje za djetetom, pripada najintimnijoj sferi privatnog života. Ta činjenica do danas otežava pristup informacijama o stvarnoj situaciji i onemogućava otvorenu raspravu o sve složenijim etičkim problemima, ne samo komercijalnog, već i u mnogim zemljama dopuštenog, odnosno nezabranjenog altruističnog zamjenskog majčinstva, u kojem prije svega sudjeluje rodbina (baka ili tetka novorođenčeta), što remeti čak i prirodni slijed generacija.³⁶ Posljedice zamjenskog majčinstva ovise o njegovim mogućim raznolikim konstelacijama.

³⁶ O tome vidi primjere slučajeva u Americi i Indiji: *Washington* 2004.; *National, Kerala News* 2004.; *Press Trust of India* 2004.

3.1 Različiti oblici zamjenskog majčinstva

Neizbježno odvajanje majčinstva od roditeljstva, koje je prisutno već i u tradicionalnom zamjenskom majčinstvu, komplicira se mogućnošću heterologne inseminacije (one provedene korištenjem gamete osobe koja ne pripada bračnom paru) odnosno heterologne *in vitro* oplodnje s transferom embrija, koja može varirati ovisno o upotrijebljenim, u nekim slučajevima doniranim jajnim stanicama i spermijima. To dovodi do 'višestrukog' majčinstva i roditeljstva koje izlazi daleko izvan okvira klasične podjele roditeljstva na 'biološko' (genetsko) i socijalno.

U medicinski potpomognutoj prokreaciji postoje sljedeći oblici zamjenskog majčinstva i rodbinskih veza:

- Model 1: zamjenska majka = biološka majka (homologna inseminacija): Do oplodnje dolazi na umjetan način *in vivo*, spermijem muškarca koji želi postati otac. U ovom slučaju dijete ima biološku zamjensku majku, biološkog socijalnog oca te genetski nesrodnu socijalnu majku (supругu biološkog oca)
- Model 2: zamjenska majka = biološka majka (heterologna inseminacija): Do oplodnje dolazi na umjetan način *in vivo*, (doniranim) spermijem muškarca koji nije dio bračnog para naručitelja. U ovom slučaju dijete ima biološku zamjensku majku, biološkog oca, genetski nesrodnu socijalnu majku i genetski nesrodnog socijalnog oca.
- Model 3: zamjenska majka = „majka koja iznosi trudnoću“ (nakon transfera embrija) A: I jajna stanica i spermij potječu od namjeravanih roditelja. Nakon (homologne) *in vitro* oplodnje embrij se transferira u maternicu zamjenske majke. U ovom slučaju dijete ima genetski nesrodnu zamjensku majku, biološku socijalnu majku i biološkog socijalnog oca.
- Model 4: zamjenska majka = „majka koja iznosi trudnoću“ (nakon transfera embrija) B: Jajna stanica supruge oplođuje se doniranim spermijem *in vitro*. Nastali embrij tada se transferira u maternicu zamjenske majke. U ovom slučaju dijete ima genetski nesrodnu zamjensku majku, biološku socijalnu majku, genetski nesrodnog socijalnog oca i biološkog oca (najčešće anonimnog).

Daljnje podjele ovise o tome je li zamjenska majka neudana ili udana te o tome radi li se o altruističnom zamjenskom majčinstvu ili onom u zamjenu za novčanu naknadu. Mogući su i miješani oblici zamjenskog majčinstva.

3.2 O zakonskim regulativama – usporedba

U većini neeuropskih zemalja nedostaju zakoni kojima bi se reguliralo zamjensko majčinstvo, kao što je to slučaj s ostalim potpomognutim tehnikama prokreacije. Zakonske regulative znatno se razlikuju i unutar Europe. Za razliku od pojedinih saveznih država SAD-a, u većini je europskih zemalja komercijalno zamjensko majčinstvo zabranjeno, dok je altruistično dopušteno npr. u Engleskoj, Belgiji, Izraelu i Mađarskoj. Svi oblici zamjenskog majčinstva zakonski su zabranjeni u Francuskoj, Danskoj, Norveškoj, Švedskoj, Austriji, Švicarskoj i Njemačkoj. Donacija jajnih stanica i svi oblici zamjenskog majčinstva (no, ne i donacija spermija) u Njemačkoj su zabranjeni od 1. siječnja 1991. Zakonom o zaštiti embrija, koji je donesen 13. prosinca 1990. U njemu se nalaze i dodatne zabrane oglašavanja i posredovanja. Slično kao i u Engleskoj, kažnjivo djelo nisu počinile ni zamjenske majke ni namjeravani roditelji, već nadležni liječnici odnosno osobe koje obavljanjem umjetne oplodnje ili posredovanjem između zamjenskih majki i namjeravanih roditelja sudjeluju u zamjenskom majčinstvu (vidi *Srednišnji registar Njemačke* 2005.). No, pravno gledano, ovakva zakonska regulativa ne može riješiti „postojeće nejasnoće vezane uz valjanost polazišnog dogovora između zainteresiranih strana“ (Goeldel 1994: 4) budući da se izravno ne tiče privatnih dogovora. U Australiji i SAD-u na državnoj razini ne postoji jedinstvena pravna regulativa, a rasprava započeta još početkom osamdesetih godina stagnira. U Kanadi se raspravlja o obvezi registriranja zamjenskog majčinstva zbog nužnosti pružanja određene financijske pomoći zamjenskoj majci. I u Japanu je, kao što je već spomenuto, započela javna rasprava, a Tajvan trenutačno teži legalizaciji zamjenskog majčinstva kako bi se djelovalo u interesu neplodnih parova i povećalo stopu nataliteta. Pregovara se i o zahtjevu jednog građanskog panela da se, protivno postojećem obiteljskom zakonu, donatoricu jajne stanice prizna kao majku pod uvjetom da je ona ujedno i naručiteljica. Postoji mogućnost da već 2005. na snagu stupi zakon koji dopušta angažiranje zamjenske majke iz medicinskih razloga, no još ne postoji dogovor o točnom iznosu novčane potpore za zamjenske majke.³⁷

³⁷ Tako glasi izjava panela osnovanog isključivo u ovu svrhu. Usp. *Joong Ilbo* 2004.; vidi još *Taipei Times* 2004.; Sung/Huang 2004. Zakon kojim bi se zamjensko majčinstvo reguliralo navodno bi mogao stupiti na snagu već 2005. (usp. *Kookje Sinmun* 2004.).

U Južnoj Koreji zamjensko je majčinstvo prihvaćeno u okviru terapije neplodnih supružnika te je trenutačno regulirano smjernicama društva *Korean Medical Association* iz 2001. godine, koje dopuštaju altruistično odnosno rodbinski motivirano zamjensko majčinstvo, ali zabranjuju ono komercijalno (§56) (Ŭisa yulli chich'im 2001.). Kritičari ovim smjernicama medicinske struke zamjeraju to što one ne mogu utjecati na opisanu problematiku, pa zbog toga zahtijevaju opsežnu zakonsku regulativu i društveno-političke mjere kako bi se zaštitilo i zamjenske majke. Čak i novi, 29. prosinca 2003. doneseni državni „Zakon o bioetici i sigurnosti“, koji je na snagu stupio 1. siječnja 2005. godine, tek djelomično ispunjava te zahtjeve. Naime, relevantni stavak Zakona odnosi se izričito na zabranu reproduktivnog kloniranja te zabranjuje i implantaciju i rađanje kloniranog embrija nastalog nuklearnim transferom somatske stanice te iznošenje takve trudnoće. Zabranjeno je i poticanje takvih aktivnosti i posredovanje u njima.³⁸ Istovremeno, smjernice zabranjuju trgovinu jajnim stanicama i spermijima, koja je do njihove objave cvjetala. Kako će ovi propisi konkretno utjecati na već etabliranu praksu zamjenskog majčinstva, još je teško procijeniti.

Međutim, zabrana trgovine jajnim stanicama i spermijima, koja je na snagu stupila 1. siječnja 2005. godine, potaknula je živahnu raspravu o mogućem širenju medicinskog turizma u inozemstvo i o ilegalnom prakticiranju zamjenskog majčinstva (uključujući falsificiranje rodnog lista) zbog postojanja već etabliranih agencija za pronalaženje zamjenskih majki i donatora jajnih stanica odnosno spermija. Važnu ulogu u tome igraju i dosadašnja iskustva sa strogim Zakonom o pobačaju, koji se naziva još i „mrtvim zakonom“ budući da unutar zemlje ne može spriječiti rastući broj pobačaja uvjetovan društveno-kulturnim okolnostima. Slično kao i kod pobačaja zbog spola djeteta, koji su u fatalnoj interakciji s tradicionalnim moralom (preferiranje muških potomaka) i novim tehničkim mogućnostima (prenatalna dijagnostika) uzrokovali društvene i etičke probleme s bitnim posljedicama (vidi Joung 2004.), i u slučaju modernog zamjenskog majčinstva postoji opasnost da tehnološke mogućnosti dovedu do zanemarivanja temeljnih etičkih problema i zapravo postanu sukrivci u nehumanom djelovanju u korist privilegiranih društvenih skupina. Pritom se i u slučaju zamjenskog majčinstva pokazalo da je vremenski razmak između brze primjene inovacija reproduktivne tehnologije i sporih promjena u konvencionalnim vrijednostima i društveno-političkim strukturama glavni uzrok aktualnih (bio)etičkih problema.

³⁸ Zakon br. 7150: „Zakon o bioetici i sigurnosti“, glava 3, §11.

Nužnost strože zakonske regulative sve je veća s obzirom na česte izvještaje o „porodiljnom turizmu“ i „neuspjelim slučajevima zamjenskog majčinstva“ povezanim s poremećenim odnosima i u obiteljima namjeravanih roditelja i onima zamjenskih majki tijekom trudnoće i nakon poroda. Za razliku od SAD-a, u Koreji ipak još gotovo da i nema sudskih procesa odnosno sporova o roditeljskoj skrbi odnosno obvezi uzdržavanja djeteta koje je rodila zamjenska majka. To daje naslutiti da anonimno zamjensko majčinstvo 'funkcionira' i da žene nakon obavljanja svoje dužnosti više ne stoje u prvom planu. To se može obrazložiti time što žene na zamjensko majčinstvo često pristaju zbog krizne financijske situacije ili prisile rodbine, što istovremeno nameće pitanja o pretpostavci da se radi o slobodnoj i autonomnoj odluci, prije svega u slučaju takozvanog altruističnog zamjenskog majčinstva. Primjer donacije organa unutar obitelji u ovom slučaju može dati relevantne informacije.³⁹

4. Diskurs o zamjenskom majčinstvu u Južnoj Koreji

4.1 Paradoksalna partnerstva i aktualni trendovi

Od izvještaja 1989. godine o zamjenskoj majci u Južnoj Koreji, prvoj koja je zatrudnjela *in vitro* oplodnjom s transferom embrija i nakon poroda dijete predala namjeravanim roditeljima⁴⁰, i u Koreji raste potreba za javnim diskursom o modernim oblicima zamjenskog majčinstva. Ta potreba raste koliko i broj neplodnih bračnih parova (trenutačno od 15% do 20% bračnih parova) te koliko dokazivo raste interes za angažiranjem zamjenskih majki. To je potvrdilo nedavno istraživanje provedeno u Seulu i glavnim gradovima ostalih provincija te ukazalo i na trend preferiranja anonimnih zamjenskih majki pred onima iz obitelji. Prije svega se to odnosi na angažiranje Korejki koje žive u Kini jer su 'jeftinije' i jer se time mogu izbjeći poteškoće s roditeljskom skrbi i nasljedstvom.⁴¹ Jedna se agencija sa sjedištem u Kini bavi promidžbom zamjenskih majki te ih povezuje s južnokorejskim parovima, pri čemu ne stupaju samo zamjenske majke na pravno nepoznato i nesigurno tlo, već i namjeravani roditelji, a s njima i dijete. I liječnici trenutačno najvećim problemom zamjenskog majčinstva u Južnoj Koreji i izvan nje smatraju ilegalnu praksu budući da je ona prije svega povezana sa zdravstvenim rizicima, a osim toga problematičnom smatraju i društveno-kulturno uvriježenu

³⁹ Jedno je istraživanje pokazalo kako u Koreji za života organe češće doniraju djeca roditeljima te supruga suprugu. Usporedi Lee 2004: 22, 37.

⁴⁰ Već se 1989. godine na konferenciji društva *Korean Association of Obstetrics and Gynecology* govorilo o trima slučajevima zamjenskog majčinstva. U međuvremenu se procjenjuje da godišnje ima 100 slučajeva (vidi gore).

⁴¹ *Joong Ang Ilbo* 2000. Aktualna, znanstveno utemeljena anketa o legalizaciji zamjenskog majčinstva pokazala je da je 66,1 % ispitanika protiv legalizacije, a 32,9 % za nju. Prema istoj anketi, protivno važećem obiteljskom zakonu, 'samo' 41,7 % zamjensku majku (majku koja rađa dijete) smatra majkom djeteta, a većina, 55,7 %, majkom smatra naručiteljicu, što odražava nejednak odnos snaga u društvu. Usporedi Kim 2004.

'primoranost na dobivanje potomaka', koja neplodne parove stavlja pod veliki pritisak (usp. Ch'oe 2002: 337 i dalje). U međuvremenu iz krugova medicinskih stručnjaka sve češće stižu vijesti o uspješnim porodima zamjenskih majki; no te se vijesti ne bave zamjenskim majkama, već terapijskim uspjesima.

Ako se izuzmu izolirani pravno-medicinski radovi koji se od slučaja „Baby M“ bave pravnim poteškoćama zamjenskog majčinstva povezanih s razvojem situacije u inozemstvu (npr. Pak 2002., Mun 2000.), javna se rasprava o modernom zamjenskom majčinstvu, koja bi odgovarala stvarnosti i složenoj etičkoj problematici, u Južnoj Koreji još nije dogodila. Što se tiče načelnog odbijanja tehnologije za umjetnu prokreaciju, treba spomenuti i opću osudu zamjenskog majčinstva iz religioznih krugova, osobito Katoličke crkve i od dijela feministkinja. Njihovi kritički argumenti protiv zamjenskog majčinstva, razumljivo, nisu znatno drugačiji od onih iz 'zapadnih' zemalja. Pritom su najčvršći argumenti protiv zamjenskog majčinstva razaranje normativne predodžbe o majčinstvu (kao prirodnoj cjelini začeca i poroda) i tradicionalnih obiteljskih struktura te, time, potresanje temeljnog čovjekovog normativnog poimanja samoga sebe. Tu su još i gore navedena instrumentalizacija i omalovažavanje ženskog tijela modernom, medicinski potpomognutom reproduktivnom tehnologijom, koji zapravo samo učvršćuju stari, ali još uvijek vladajući patrijarhalni društveni poredak. Pomalo se može primijetiti i opasnost od prakticiranja eugenike i širenja komercijalne reproduktivne industrije budući da posredovanje između zamjenskih majki i namjeravanih roditelja uistinu funkcionira prema pravilima tržišnog gospodarstva. Osim toga, vrijedi spomenuti još sljedeće argumente: Kao prvo, moglo bi doći do novih sukoba između bogatih (neplodnih) žena i siromašnih zamjenskih majki, a kao drugo, postoji opasnost da zamjensko majčinstvo, kao mogućnost prevladavanja neplodnosti, osim što već vrši pritisak na zamjenske majke da poboljšaju svoju financijsku situaciju, poveća i pritisak pod kojim se nalaze neplodne žene. U korejskom se diskursu lako može primijetiti zanemarivanje poteškoća djeteta, koje ima pravo na informacije o svom porijeklu i na dostojanstven život koji je lišen negativnih emocija od samog početka i na čiju kvalitetu negativno može utjecati podijeljeno roditeljstvo. Ako se u obzir uzme tradicionalni stav, prema kojem je dijete „vlasništvo“ roditelja, to ne iznenađuje.

U današnjem diskursu o zamjenskom majčinstvu u Južnoj Koreji može se primijetiti zanimljivo biopolitički angažirano partnerstvo koje čine oni konzervativnog, religioznog svjetonazora, zatim feministkinje, koje se žele osloboditi tradicionalnih rodni uloga, i oni koji sumnjaju u trenutačni znanstveno-tehnološki napredak. Paradoksalno je to što su

konzervativni, religijskim uvjerenjima motivirani zagovornici tradiciionalne patrijarhalne obitelji i njihovi kritičari ujedineni u neprihvatanju umjetne reproduktivne tehnologije, a time i zamjenskog majčinstva. Nasuprot njima stoje apologeti nove, medicinski potpomognute reproduktivne tehnologije i zamjenskog majčinstva, koji, isto tako, dolaze iz različitih interesnih skupina te jasno zagovaraju interese neplodnih parova. Oni zagovaraju legalizaciju zamjenskog majčinstva pozivajući se pritom na ustav i iznoseći argumente o reproduktivnoj slobodi i pravu na sreću, koja se ostvaruje, prije svega, dobivanjem biološkog, drugim riječima genetski srodnog, djeteta. Smatraju da posvajanje nije alternativa rješavanju problema neplodnosti, a interesne skupine istovremeno zahtijevaju širenje usluga zdravstvenog osiguranja na sve 'terapije neplodnosti' (usp. Kim 2004.). Ovakav biološki determinizam miješa uzrok i posljedice, neimanje djece naziva bolešću, a time i uzrokom 'nesreće', a da pritom ne prepoznaje društveni pritisak kao uzrok problema i od njega se ne distancira.

Kontroverznu raspravu koja je započela nakon objave već spomenutih 'liječničkih etičkih smjernica' 2001. godine, koje dopuštaju altruistično i rodbinsko zamjensko majčinstvo, posljednjih su godina u Južnoj Koreji potisnule druge, aktualnije bioetičke teme iako se prakticiranje zamjenskog majčinstva, neovisno o tome, i dalje širi. Čak i kada je jedna sekta tvrdila da je jedna Korejka zatrudnjela tehnikom kloniranja, za sadržaj rasprave nije bila presudna opasnost provođenja (u slučaju reproduktivnog kloniranja neizbježnog) eksperimenta na zamjenskim majkama, nego potencijalne posljedice koje bi reproduktivno kloniranje općenito moglo imati za društvo i za na ovaj način začeto dijete odnosno njegov obiteljski status.

Međutim, može se primijetiti da bi se prigušena rasprava u skorije vrijeme mogla razbuktati zbog živog interesa korejskih medija za aktualni zakonodavni postupak legalizacije zamjenskog majčinstva u Tajvanu. No, trenutačno još nedostaju komentari o ovakvom razvoju situacije u susjednoj zemlji, čiji su bioetički problemi zbog povijesne i društveno-kulturne povezanosti (razvijena znanost i tehnologija u tradicionalno neokonfucijanskom društvenom poretku, pad nataliteta) vrlo slični onima Južne Koreje. Poznat primjer sličnosti ovih zemalja širenje je pobačaja zbog spola djeteta, povezano s uvođenjem prenatalne dijagnostike, koja je u obje zemlje dovela do velikog nesrazmjera u broju žena i muškaraca.⁴²

⁴² Međutim, monokazualno objašnjenje reducirano na konfucijanizam i pobačaje zbog spola djeteta ne može biti objašnjenje za manji broj djevojčica budući da se fenomen imena „missing girls“ pojavljuje i na drugim kulturnim prostorima. Usporedi Klasen/Wink 2002.

Stoga je razumljivo da korejski mediji iscrpno citiraju argumente iz tajvanske javnosti, a posebice rezultate s građanskog panela koji je *Department of Health* (DOH) organizirao 13. kolovoza 2004. godine.

Osobito se često citiraju argumenti u prilog legalizaciji zamjenskog majčinstva koji se odnose na povećanje nataliteta, koji bi se, ako ustreba, trebao i financijski stimulirati („trudnoća je doprinos društvu“), te na solidarnost s parovima bez djece i s medicinskim indikacijama za angažiranje zamjenske majke („ostvarenje sna parova bez djece“). Osim toga, prisutna je i rasprava o pravu donatorice na pravni status majke kada je ona ujedno i naručiteljica, a kojom dominiraju interesi namjeravanih roditelja. Koliko je time oštećen pravni status zamjenske majke, čijeg se prava osobnosti dotiču dogovoreni uvjeti i kontrolni mehanizmi, po mojem je mišljenju, zanemareno. U međuvremenu se spomiju i opsežni zdravstveni i društveni zahtjevi koje mora ispuniti zamjenska majka, a koji su navedeni i prisutni i u ugovorima o zamjenskom majčinstvu na Zapadu.⁴³

Trenutačna tendencija u zemljama u ubrzanom industrijskom razvoju pokazuje da zamjensko majčinstvo postaje mjerom demografske politike koja ima cilj oprećan pobačaju, koji je nekoć, tijekom modernizacije i industrijalizacije nakon Drugog svjetskog rata, bio mjera za smanjenje nataliteta. U međuvremenu se problemi povezani sa smanjenjem broja rođenih i starenjem stanovništva smatraju ugrozom i u ovim zemljama. Time ženska plodnost ponovno postaje sredstvom ostvarenja kolektivnih ciljeva usprkos tome što se to kosi s dostojanstvom pojedinca zajamčenim modernim ustavom.

4.2 Instrumentalizacija kulturnog naslijeđa

Kad se u obzir uzme društveno-kulturno sankcionirana tradicija zamjenskog majčinstva u Koreji, o kojoj smo dosad govorili, opravdana je etička sumnja u često navođen argument da moderno zamjensko majčinstvo bez izvanbračnog spolnog odnosa u modernim uvjetima (naime, zbog moderne tehnike i informiranog i autonomnog sporazuma u interesu obiju strana) predstavlja humaniji pristup. Naime, ovaj se argument temelji na drugačijem funkcionalnom tumačenju tradicije koje ne samo da bagatelizira moralnu sumnju u ovu praksu, već istovremeno onemogućava kritičko etičko promišljanje o temi čije se posljedice pojavom novih tehničkih mogućnosti ni u kojem slučaju nisu riješile, već zakomplicirale. To

⁴³ The „Departement of Health (DOH) announced last month that a citizen panel will be formed on a 'Western model' to solicit public opinions on surrogate motherhood.“ (*Taipei Times* 2004). Zahtijevaju se prije svega dobro zdravlje kandidatkinje i obveza obavješćivanja o genetskom srodstvu.

se tumačenje ne tiče samo komercijalnog majčinstva, koje je društveno i ekonomski sporedno, nego prije svega altruističnog odnosno rodbinskog zamjenskog majčinstva budući da uključene osobe često nisu u stanju dati prave informacije o svojim motivima. Naprotiv, upravo je zbog ideala nesebičnosti, koji još uvijek određuje način na koji Korejke percipiraju sebe i svoju ulogu u obitelji, prisutna sumnja u altruistične motive koju je izrazio Georg Simmel. On, naime, smatra da oni nikako nisu neovisni o „pravnim odredbama, običajima i svim oblicima odnosa koje zajednica formira u svoju korist.“ (usp. Simmel 1892: 88-89.)

Budući da su žene u odnosu na muške članove obitelji i društva, protivno ustavom zajamčenoj jednakosti, pravno još uvijek diskriminirane, autonomija je žene (osobito autonomija zamjenskih majki) u jednom strogo hijerarhijski i prema principima kolektivnih i rodbinskih interesa uređenom društvenom poretku kontroverzna tema. Ženinu ulogu kroz povijest korejske kulture definirala je višestruka pokornost, prije svega, muškim članovima obitelji. Prije udaje žena je pokorna ocu, zatim suprugu, sinu te potom unuku, kako se redaju zakonske glave obitelji. Istovremeno, ženin pravni status ovisi o njenoj plodnosti, pomoću koje altruističnim činom treba osigurati muškog potomka. U tom svjetlu treba razumjeti i kritički procijeniti opsjednutost prokreacijom i empatiju prema neplodnim parovima i istovremeno zanemarivanje zamjenskih majki.

Naime, odnosi ovisnosti koji u stvarnosti vladaju u jednoj zemlji u ubrzanom industrijskom razvoju, u kojoj su još uvijek na snazi tradicionalni moral i strogi kodeks ponašanja temeljen na rodnim ulogama, zamućuju granicu između „pravog altruizma“, jednog od najplemenitijih načina ljudskog djelovanja, i „prisilnog altruizma“ (usp. Siep 1993.; još i Tugendhat 2004.), osobito kada je zbog struktura prisutan nedostatak individualnih sloboda (Tugendhat). Empatija prema bližnjem i moralna solidarnost s njime u egzistencijalnoj krizi, koje su zbog društveno-kulturnih razloga razumljive i često uvjetovane snažnim emocijama i raznolikim vezama, postaju obvezom koje se Korejke s usvojenim tradicionalnim poimanjem sebe teško mogu osloboditi ako ne žele da ih se okrivljuje za nedopušteni, u društvu prezreni egoizam. Sve dok postoji opravdana sumnja u navodno slobodno odlučivanje zamjenskih majki, lišeno svih vanjskih prisila, altruizam se etički ne može zastupati kao argument koji opravdava prakticiranje zamjenskog majčinstva. Čak i ako je zamjensko majčinstvo motivirano isključivo altruizmom, to ne može riješiti temeljne etičke probleme zamjenskog majčinstva kada se u obzir uzme djetetovo pravo na informacije o porijeklu i osobnom identitetu, što mu podijeljeno roditeljstvo samo djelomično može zajamčiti. Ako se pritom pristranom i uljepšanom idealizacijom altruistične komponente zamjenskog majčinstva, kako

je formulira društvo *Korean Medical Association* (vidi gore), sustavno zanemaruju interesi jedne skupine sudionika, tada se ne može više govoriti o pravednom etičnom činu. Zbog toga se altruistično zamjensko majčinstvo, čije se posljedice ne mogu predvidjeti ni nakon završetka devetomjesečne trudnoće, ne može etički opravdati u opisanim društveno-kulturnim uvjetima u Koreji.

5. Zaključak

Tematizirajući temeljne etičke probleme zamjenskog majčinstva na primjeru situacije u Koreji, ova je znanstvena rasprava pokazala da prakticiranje zamjenskog majčinstva danas predstavlja novi transkulturalni problem. Raširena moralna ambivalencija zamjenskog majčinstva i etička dvojba povezana s njime mogu se primijetiti u današnjoj raspravi o zamjenskom majčinstvu, u kojoj tradicija angažiranja zamjenskih majci u Koreji (ssibaji) igra veliku ulogu. Dvojba se prije svega može prepoznati u tome što je, s jedne strane, još uvijek vrlo izraženo suosjećanje s neplodnim parovima zbog društvenog pritiska i time povezane patnje, pa je stoga rašireno i prihvaćanje moderne reproduktivne tehnologije, a s druge strane, zamjensko se majčinstvo iz perspektive modernog društvenog poretka kao i zbog prepoznatih etičkih problema kritizira kao ostatak prošlosti. Iako svi osuđuju nehumano klasično zamjensko majčinstvo, zaključci onih koji se bave kritikom vlastite tradicije razlikuju se. S jedne strane, kritičari opravdavaju korištenje moderne reproduktivne tehnologije, a implicitno i zamjensko majčinstvo (tako što naglašavaju prednosti nove prakse u odnosu na staru i apeliraju na težak teret s kojim se moraju nositi parovi bez djece). S druge strane, kritičari potpuno osuđuju tehnologiju za umjetnu prokreaciju i zamjensko majčinstvo. Ovi različiti zaključci, koji proizlaze iz tumačenja povijesno uvjetovanog naslijeđa, ukazuju na opasnost instrumentalizacije ove problematike u svrhu ostvarenja vlastitih interesa. No, za kritičko etičko promišljanje koje bi pridonijelo pravednom rješenju konflikata u korist, po mogućnosti, svih sudionika potrebno je analizirati problematiku bez predrasuda i uzeti više perspektiva u obzir. U tom smislu, otvoreni i kritički diskurs o ovom novom i starom problemu može pridonijeti humanizaciji korejskog društva.

2.2. Njemački izvornik

Thomas Eich /
Thomas Sören Hoffmann (Hg.)

Kulturübergreifende Bioethik

Zwischen globaler Herausforderung
und regionaler Perspektive

Verlag Karl Alber Freiburg/München

56 70-119

Ethische Probleme der Leihmutterschaft in Korea

Alter Brauch und neue Technik

Phillan Joungh, Bochum

1. Einführung zu einem kulturübergreifenden Phänomen

Noch heute – 25 Jahre nach dem ersten populär gewordenen Fall einer Leihmutter in Kentucky (1980) und 17 Jahre nach dem sensationellen Fall »Baby M« in New Jersey (1986–1988) – wird die Leihmutterschaft in weiten Teilen der Welt ohne klare rechtliche Regelung und ethische Grenzziehung praktiziert. Gleichzeitig gewinnt diese »neue Fortpflanzungsmethode« zunehmend an Popularität,¹ vor allem in den westlichen Industrieländern, in Japan und den Schwellenländern wie Taiwan und Südkorea, wo die Zahl ungewollt kinderloser Eheleute nachweislich steigt und die Monogamie zum kulturellen System gehört.

Unter den vielfältigen Gründen für die Inanspruchnahme einer Leihmutter sind die zunehmende Unfruchtbarkeit von Frauen sowie biologische und medizinische Indikationen, die das Austragen einer Schwangerschaft nicht ermöglichen, entscheidend. Hinzu kommen oftmals auch die Angst vor der Übertragung von Erbkrankheiten und infektiösen Krankheiten sowie krankheitsbedingte Gesundheitsrisiken im Falle einer Schwangerschaft. Zu den bekannten Gründen gehören aber auch eine aussichtsreiche Karriere, Schönheitsideale

¹ Während in den USA bis Ende 1981 erst etwa 100 Kinder durch Leihmutterschaft geboren wurden, konnten Ende 1986 bereits 500 Fälle verzeichnet werden. Anfang 1988 waren es dann fast 600 und bis 1990 stieg diese Zahl auf rund 1000 an. »In der Bundesrepublik Deutschland zeichnet sich eine ähnliche Entwicklung ab.«; Goeldel 1994: 2. Belegt ist diese Tendenz auch in Japan und Südkorea: In Südkorea schätzt man 100 zustande gekommene Leihmutterschaften im Jahr: »100 Taerimo/Hanhae 100 yôgôn sisul ch'ulsan« [Leihmutter/Vermutlich 100 Fälle im Jahr] (1.5.2001) (http://Krks.yahoo.com/service/wiki_know/know_view.html?dnum=HAC&etnum=112104 – Aufruf am 26.6.2003); Kim 2001. Die international agierenden Leihmuttervermittlungsagenturen (meistens amerikanische Firmen) werben mit der Angabe ihrer internationalen Kundschaft.

oder Bequemlichkeit der fruchtbaren Frauen, die zur Bevorzugung einer Mutterschaft ohne mühevollen und zeitaufwendigen Schwangerschaft führen.²

Wenn auch diese vielfältigen Gründe eine globale Entwicklungstendenz aufweisen, hat die Problematik der Leihmutterschaft in Korea doch eine besondere historisch und soziokulturell bedingte Bewandnis, die im Zusammenhang der neuen Formen der Leihmutterschaft mittels moderner reproduktionstechnologischer Möglichkeiten brisanter denn je geworden ist und eine kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Sitte und Moral unter den veränderten gesellschaftspolitischen Bedingungen veranlaßt hat. Im konkreten Bezug auf die zaghaft beginnende öffentliche Diskussion über eine gesetzliche Regelung der Leihmutterschaft in Südkorea, wo die »altruistische« Leihmutterschaft im Rahmen einer »Therapie« unfruchtbarer Eheleute praktiziert wird und die Institution Leihmutterschaft eine lange Tradition hat, versucht diese vergleichende Studie sich einem kulturübergreifenden Phänomen anzunähern und dessen grundsätzliche ethische Problematik zu thematisieren.

1.1 Die moderne Leihmutterschaft

Die Praxis der Leihmutterschaft wird neuerdings erleichtert durch die weltweite Verbreitung der modernen Reproduktionstechnologien und den globalisierten medizinischen Tourismus (»Schwangerschaftstourismus«), so daß heute über die international agierenden Leihmutterschaftsvermittlungsagenturen ein amerikanisches Paar durch eine englische Leihmutter ein Kind bekommen kann (und umgekehrt), ein japanisches Paar durch eine amerikanische oder ein koreanisches Paar durch eine chinesische Leihmutter mit oder ohne Eizellspende. Die weltweite Tendenz zeigt im Vergleich zur Adoption eine wachsende Favorisierung der Leihmutterschaft, vor allem da sie den Wunsch nach einem zumindest teilweise genetisch eigenen Kind bzw. nach einem vermeintlich idealen Kind durch die Auswahl der Eizellspenderin bzw. die vorgeburtliche genetische Selektion (Pränatale Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik) ermöglicht.

² Vgl. A. Goeldel 1994, ebd. Dazu s. auch Corea 1986: 195 f. Dort wird auch über das Interesse der alleinstehenden und homosexuellen Männer und Transsexuellen an der Leihmutterschaft berichtet.

Darin zeigt sich die Janusköpfigkeit der modernen Reproduktionstechnologien, die einerseits für die unter den gesellschaftlichen und existenziellen Zwängen leidenden unfruchtbaren Frauen eine große Hoffnung bedeuten, andererseits aber in ihrer Komplizenschaft mit dem oft inhumanen konventionellen Fertilitätsverhalten den Mißbrauch begünstigen. Dabei wird nicht nur die sukzessive Verschiebung der familiären Werte, insbesondere durch die willkürliche Trennung von genetischer, austragender und sozialer Mutterschaft, in Kauf genommen, sondern auch die Verletzung der Integrität weiterer Personen, die am Arrangement unfreiwillig beteiligt sind, nicht zuletzt des Kindes, dessen personale Identitätsbildung gefährdet ist. Dazu gehört auch die unfruchtbare Wunschmutter, die in manchen Ländern häufig und subtil von der Familie zum Leihmutterschaftsarrangement gezwungen wird, will sie ihren ehelichen Status aufrechterhalten. Ebenso sind die bereits bekannt gewordenen Probleme der Angehörigen von verheirateten Leihmüttern (deren Ehemann und Kinder) nicht zu unterschätzen.

Schließlich schafft die mit der konsequenten Trennung von Sexualität und Fortpflanzung verbundene moderne Leihmutterschaft »neue Formen gespaltener Elternschaft« (Kettner 2001) und neue soziale Beziehungsformen, die zur Auflockerung der kulturell vorgeprägten Elternschaft und verwandtschaftlichen Beziehungen führen. Dabei ist zu bemerken, daß die klassische – im Orient wie im Okzident praktizierte – Leihmutterschaft durch einen (außerehelichen) sexuellen Akt mit dem Wunschwater lediglich mit der gespaltenen Mutterschaft verbunden war, während heute ein heterolog (d. h. mit gespendeten Eizellen und Samenzellen) in vitro gezeugtes und durch eine Leihmutter geborenes Kind bis zu sechs »Elternteile« haben kann, soweit die Leihmutter verheiratet ist und Eizell- und Samenspender involviert sind (The Guardian 1997). Die damit verbundenen ethischen, rechtlichen und sozialen Probleme sind insofern kulturübergreifend, als diese Entwicklung das universell geprägte menschliche Selbstverständnis, die grundsätzlichen anthropologischen Menschenbilder, die durch die tradierten Vorstellungen von Mutter- und Elternschaft geprägt sind, zur Disposition stellt.

Während in den USA und Europa bereits Anfang der achtziger Jahre angesichts der Vorfälle in den Ländern und des wachsenden Interesses an der Leihmutterschaft eine öffentliche Diskussion stattfand, die in manchen Ländern zur gesetzlichen Regelung führte (s. u.), hat eine wahrnehmbare öffentliche Diskussion in Südkorea

erst vor kurzem begonnen. Zwei Gründe sind wesentlich für diese Verzögerung und Zurückhaltung: Erstens hat die Institution Leihmutterschaft in der patriarchalisch und ›blutsverwandtschaftlich‹ geprägten koreanischen Gesellschaftsordnung eine lange Tradition und erschwert bis heute einen kritischen Diskurs;³ zweitens wirft die ›moderne‹ Leihmutterschaft mithilfe vielfältiger neuer reproduktionstechnologischer Möglichkeiten ganz neue individuelle wie gesellschaftliche Probleme auf. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Leihmutterschaftsproblematik unter den modernen, demokratischen gesellschaftspolitischen Bedingungen bedeutet daher unabdingbar eine grundsätzliche Infragestellung der traditionellen Wertvorstellung, die aus der Kinderlosigkeit eine Schicksalsfrage werden läßt. Davon sind besonders die Frauen betroffen, deren Unfruchtbarkeit sogar als ein Scheidungsgrund galt.⁴ Wenn auch diese Sitte im heutigen Korea mit seiner modernen Verfassung keine juristische Gültigkeit mehr hat, prägt sie aber immer noch das verinnerlichte Rollenverständnis, mithin das konventionelle Fertilitätsverhalten. Daher wächst auch die Forderung nach einer schärferen gesetzlichen Regelung nicht zuletzt angesichts der sich verbreitenden illegalen Praxis der Leihmutterschaft und der damit verbundenen Rechtsunsicherheit aller Beteiligten. Denn auch die sogenannte altruistische Leihmutterschaft ist nicht frei von der resultierenden Rechtsunsicherheit, abgesehen von den offenkundigen emotionalen wie sozialen Folgen für die Beteiligten.

Nicht zuletzt diese Aspekte veranlassen eine kritische ethische Analyse der altruistischen Leihmutterschaft, die im Unterschied zur kommerziellen allgemein akzeptiert wird. Aber das Argument einer selbstlosen Hingabe und Schenkung des Kindes aus Mitleid, das die altruistisch (das heißt verwandtschaftlich und freundschaftlich) motivierte Leihmutterschaft als freien Akt zu stützen scheint, ist bei näherer Betrachtung keineswegs unproblematisch angesichts der

³ So die Überschrift einer Zeitungsmeldung (*Segye Ilbo*, 15. 11. 2004) von Chi-hûi Kim aus Korea: »Taerimo, ônjaekkaji swiswihal kósinga [Leihmutter, bis wann will man darüber schweigen]?« (http://www.segye.com/Service5/view/view_print.asp?DataID= 200411151446000062 – Aufruf am 18. 11. 2004.)

⁴ Dazu s. Chang 1993: 26–33. Zur Moral der Unfruchtbarkeit in den konfuzianisch geprägten östlichen Ländern s. Qiu 2002: 78: »In a Confucian society, infertility is blamed on the woman and the husband is permitted to marry a second wife or borrow a wife.«

realiter herrschenden familiären wie persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse in Korea. Außerdem unterscheidet sich der Inhalt der unentgeltlichen privaten Vereinbarung nicht wesentlich vom entgeltlichen Leihmutterschaftsvertrag (Lee 1996: 29), was die Frage berechtigt, wie sich der angeblich selbstbestimmte verwandtschaftliche bzw. freundschaftliche Akt mit den umfang- und folgenreichen Bedingungen vereinbaren läßt: etwa mit der vorzeitigen Verpflichtung zur Übergabe des Kindes nach der Geburt oder zu den für eine optimale Geburt notwendigen Maßnahmen wie regelmäßige ärztliche Untersuchung, Verzicht auf jeglichen Geschlechtsverkehr, um die Vaterschaft sicher zu stellen, Vermeidung der möglichen Risiken etwa durch Rauchen, Alkohol- und Drogenkonsum etc.⁵ Die Zumutung einer Leihmutterschaft, insbesondere der sogenannten altruistischen Leihmutterschaft ohne eine angemessene rechtliche Absicherung ist angesichts des hohen Grades der Beeinträchtigung der persönlichen und privaten Lebensführung ethisch schwer zu rechtfertigen.

1.2 *Zum Begriff der Leihmutterschaft – Anmerkungen zur historischen Entwicklung*

Leihmutterschaft ist das Austragen einer Schwangerschaft durch eine fremde oder bekannte Frau (in der offiziellen Sprache allgemein als »Leihmutter«, »Ersatzmutter«, auch als »austragende Mutter« bezeichnet) zur Erfüllung des Kinderwunsches bei einer unfruchtbaren Partnerschaft, wenn die Frau (meistens Ehefrau) aus medizinischen Gründen unfruchtbar oder physisch nicht in der Lage ist, ein Kind auszutragen. Eine verbreitete medizinische Ursache der Unfruchtbarkeit ist das Fehlen der Gebärmutter oder der Eierstöcke bzw. beider Organe. In solchen Fällen ist häufig die Leihmutter die »biologische«, das heißt auch die genetisch verwandte Mutter, deren Eizelle durch das Spermium des Wunschvaters befruchtet wird, die anschließend das Kind austrägt und zur Welt bringt. Die Leihmutterschaft wird beendet, wenn das Kind nach der Geburt der Wunschmutter bzw. den Wunscheltern übergeben wird.

In diesem allgemeinen Sinne ist die Leihmutterschaft kein neu-

⁵ Vgl. Lee 1996: 28 f. Zum Inhalt eines Leihmutterschaftsvertrags s. auch Schumacher 1987: 313–324, insb. 322 f.

es kulturübergreifendes Phänomen, denn sie hat eine diskrete Tradition sowohl im Okzident wie auch im Orient, insbesondere dort, wo die Sicherung der Nachkommenschaft, insbesondere des patrilinearen Stammhalters unter der Bedingung der Monogamie zum normativen kulturellen Selbstverständnis gehört.⁶ Während diese Tradition einen außerehelichen sexuellen Akt voraussetzt, ist heute eine extrakorporale Befruchtung, das heißt eine vollkommene Trennung von Sexualität und Fortpflanzung möglich durch die assistierten reproduktionsmedizinischen Technologien (ART) – insbesondere die artifizielle Insemination und In-vitro-Fertilisation (IVF) mit anschließendem Embryotransfer (ET) –, die vielfältige neue Varianten der Leihmutterschaft ermöglichen (s.u.). Daraus resultieren komplexe ethische wie rechtliche Probleme, deren Lösung noch weitgehend offen ist. Historisch neu sind die Verbreitung der kommerziellen Leihmutterschaft und der weltweite Versuch einer Legalisierung der Leihmutterschaft. In diesem Kontext wurden die Begriffe »Vertragsmutter«, »Tragemutter« und auch »Mietmutter« geprägt, die dem Prozeß der Verdinglichung der weiblichen Fertilität im sozioökonomischen Kräftespiel von Angebot und Nachfrage Ausdruck verleihen.

Ähnlich verhält es sich auch im Koreanischen. Im modernen Koreanischen ist die »Leihmutter« synonym mit »Ersatzmutter« (im Sinne der englischen »surrogate mother«), die beide in dem Wort »Taerimo« enthalten sind. Die Leihmutterschaft wird auch als »Ersatzschwangerschaft« (Taerimsin), die Leihmutter als »Geburtsmutter« (Ch'ulsanmo) bezeichnet. Allerdings ist aus der koreanischen Tradition ein entsprechender Begriff – »Ssibaji« (Samenempfängerin) – überliefert, der stärker eine vormoderne Vorstellung von Schwangerschaft und Embryologie zum Ausdruck bringt. Demnach bestimmen hauptsächlich die männlichen Samen die Nachkommen-

⁶ Eine frühe Überlieferung aus der jüdisch-christlichen Tradition ist im AT dokumentiert: »Als Rahel sah, daß sie Jakob keine Kinder gebar [...], sagte sie zu Jakob: Verschaff mir Söhne: Wenn nicht, sterbe ich. [...] Da ist meine Magd Bilha. Geh zu ihr! Sie soll auf meine Knie gebären, dann komme auch ich durch sie zu Kindern.« (Genesis 30, 1–4) Dabei soll anscheinend der symbolische Akt des Gebärens auf den Knien der sozialen Mutter die biologische Kluft zum Kind überbrücken. Selbst im England des 17. Jahrhunderts scheint die Leihmutterschaft zu existieren, worauf eine Eintragung aus dem Tagebuch des hohen Regierungsbeamten Samuel Pepys hinweist. Dessen kinderloser Onkel unterbreitet Pepys' Ehefrau den Vorschlag, mit ihm bzw. für ihn den fehlenden Erben zu zeugen, und beteuert dabei die Legalität des Verfahrens. Samuel Pepys: Tagebuch. Hrsg. v. Helmut Winter. Stuttgart 1997: 211 (Eintragung vom 11. 5. 1664).

schaft, wobei die Frau bloß als ein ›Nährboden‹ den empfangenen Samen auszutragen hat. Diese archaische Vorstellung, die auch in anderen vormodernen und patriarchalen Kulturräumen verbreitet ist,⁷ spiegelt die Geringschätzung der weiblichen Rolle bei der Fortpflanzung wider und diente zur Legitimierung des rechtlosen Status der Leihmutter. Dafür wurden in der früheren neo-konfuzianisch geprägten Feudalgesellschaft in Korea (Chosŏn Dynastie, 1392–1910) Frauen meistens aus niedriger Schicht rekrutiert, welche dann nach der Geburt des Kindes aus dessen Leben und Familie zu verschwinden hatten. Sie hatten sich auch nach der Empfängnis und während der Schwangerschaft einem strengen und umfangreichen Ritual zu unterwerfen, um erstens das Geschlecht des Fetus zu beeinflussen (man glaubte, daß das Geschlecht des Fetus erst im dritten Monat der Schwangerschaft entschieden wird und man diesen Prozeß künstlich beeinflussen kann. Überliefert sind auch Rezepte, die angeblich eine Geschlechtsumwandlung vom weiblichen zum männlichen Fetus erwirken sollten)⁸; zweitens um eine optimale fetale Entwicklung und gute Geburt zu erzielen (dafür sind Vorschriften zur *T'aegyo* [Erziehung des Fetus] überliefert). Dabei hing der ›Preis‹ der Leihmutter davon ab, ob sie einen gewünschten Sohn gebär oder ›nur‹ eine Tochter, was als eine frühe Form der kommerziellen Leihmutterschaft betrachtet werden kann – es ist kein Zufall, daß die in Korea bekannt gewordenen Kinder von Leihmüttern fast alle Jungen sind.⁹ Gelegentlich endete das Schicksal der Leihmutter mit ihrem Tod, da paradoxerweise der außereheliche Geschlechtsverkehr gegen die allgemeine strenge Sitte des weiblichen Reinheitsgebotes verstieß (vgl. Mun 2002: 4). Der eklatante Widerspruch (zwischen einer soziokulturell sanktionierten Akzeptanz der Leihmutterschaft zur Erfüllung

⁷ Dazu s. Corea: 1986: 201: ›Leihmutterschaft macht Frauen wieder zu Gefäßen für des Mannes Samen, was sie schon für Aristoteles oder für Thomas von Aquin waren. Nach Aristoteles liefert die Frau lediglich Materie, die vom aktiven männlichen Prinzip zum menschlichen Wesen geformt und geknetet wird. Die Männer spielen seiner Meinung nach die Hauptrolle bei der Fortpflanzung, während die Frauen einfach passive Brutkästen für deren Samen sind.‹

⁸ Chun Hŏ (2003). *Tonggŭi pogam* [Handbuch der östlichen Medizin] (1613). Seoul: Yŏgang ch'ulp'ansa: 2430 f.

⁹ ›Since she and her husband wanted a son so much a female relative agreed to be a surrogate mother via artificial insemination, and the couple now have their son. Another woman in Masan has a four year old son given birth to by her sister following the same procedure. She said that in Korea married women with no children are looked down on.‹ Kim 2001.

der Kindespietät durch die Sicherung des männlichen Stammhalters einerseits und einem strengen sittlichen Verhaltenskodex für die koreanische Frau, der die Leihmutter zur Randfigur der Gesellschaft machte, andererseits) verstärkte die Privatisierung und damit die Anonymisierung der Leihmutterschaft und erschwert noch heute eine offene Diskussion über das alt-neue Problem und den Zugang zu verlässlichen Informationen.

Aktualität erfuhr das Thema durch Kwon-taek Ims Film »Ssiba-ji« (Die Leihmutter) von 1992, der auch im Ausland bekannt geworden ist (Stiftung Trigon-Film 1992). Der Film zeigt die tragische Verkettung von individuellen Leidensgeschichten in einem hierarchisch und geschlechtsspezifisch organisierten kulturellen System, in dem die Kinderlosigkeit zur Verletzung der Kindespietät, der höchsten Tugend der neo-konfuzianischen Ideologie, gehört und daher die Leihmutterschaft unter der Duldung der Ehefrau akzeptiert wird.¹⁰ Tragisch endet die Geschichte aufgrund der verbotenen emotionellen Verwirrungen und Leidenschaften, die bei der Ausübung des entpersönlichten und streng ritualisierten Aktes unwillkürlich entstehen und zum Scheitern verurteilt sind. Dabei thematisiert der Film, daß zur menschlichen Fortpflanzung mehr als ein pragmatischer sexueller Akt gehört, und reflektiert kritisch eine Praxis, die den weiblichen Körper zum bloßen Medium des männlichen Nachkommens degradiert.

Dieser Film hat im Zusammenhang der aktuellen Ereignisse zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen kulturellen Erbe aus einer veränderten historischen Perspektive beigetragen. In diesem Kontext wird die Leihmutterschaft auch als »womb leasing surrogacy« (vgl. Shirai 1993) und die Leihmutter als »mother machine«, »Ersatzbrüterin« oder »human incubator« bezeichnet (im Rekurs auf Corea; dazu Pak 1999; Yi 2003: 97). Diese bewußt entmenslichten Charakterisierungen des weiblichen Körpers provozieren gleichzeitig die Frage nach der Definition von Mutter- und Elternschaft im Zeitalter genetischer Manipulierbarkeit und verfeinerter künstlicher Fortpflanzung, die die Spaltung der fundamentalen personalen menschlichen Beziehungen innerhalb des tradierten Familiensystems und des verwandtschaftlichen Beziehungsgeflechts erwirken.

¹⁰ Kinderlosigkeit (gleichbedeutend mit Sohneslosigkeit) gehörte zu den sieben Scheidungsgründen (»Ch'ilgôjia«). Dazu Chang 1993; Qiu 2002.

2. Die Statusfrage: Wer ist die Mutter?

Seitdem der universelle juristische Grundsatz »mater semper certa est« (die Mutter ist immer gewiß) durch die diversen Gestaltungsmöglichkeiten der Leihmutterschaft mittels der In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer nicht mehr ohne weiteres aufrechtzuerhalten ist, steht die Frage, wer nun die Mutter sei, im Mittelpunkt der Debatte über die Leihmutterschaft. Da aber weltweit – mit Ausnahmen in einigen Bundesstaaten von Amerika, wo die Auftraggeber das Elternrecht bekommen – nach dem traditionellen Familienrecht noch die gebärende Frau unabhängig von der genetischen Verwandtschaft als die Mutter des Neugeborenen gilt, wird das Kind in der Regel mit dem Einverständnis der Leihmutter durch ein Adoptionsvermittlungsverfahren den Wunscheltern vermittelt, auch wenn diese ganz oder teilweise die genetischen Eltern sind.¹¹

Dieser Umstand hat kürzlich in Japan eine öffentliche Diskussion über eine gesetzliche Regelung der Leihmutterschaft ausgelöst, als das japanische Gericht verweigerte, einem prominenten Ehepaar (dem biologischen Vater) die Zwillinge als eigene Kinder anzuerkennen, die das Paar im Oktober 2002 durch eine amerikanische Leihmutter in Kalifornien bekommen hat.¹² Die Leihmutter trug die Embryonen aus, die mit dem Samen des japanischen Auftraggebers und einer gespendeten Eizelle entstanden. Da es in Japan noch kein Gesetz zur Regelung der Leihmutterschaft gibt, urteilte das Gericht nach dem geltenden Familienrecht und kam zu der Entscheidung, daß die Ehefrau eindeutig nicht die Mutter der Kinder sei (der biologische Vater spielt dabei keine Rolle), obwohl die Leihmutter entsprechend der in Kalifornien gültigen vertraglichen Vereinbarung auf die Mutterschaft verzichtete und dem japanischen Ehepaar die Kinder übergab. Die Zwillinge haben die amerikanische Staatsbürgerschaft wie die Leihmutter ohne genetische Verwandtschaft, bis das japanische Paar die Kinder adoptiert. Seinen Widerwillen gegen

¹¹ In dieser Hinsicht ist eine Diskursverschiebung zu beobachten. Z. B. diskutiert man in England, ob man den Wunscheltern den Umweg über das Adoptionsverfahren ersparen sollte.

¹² Vgl. *The Japan Times* 2004. Dort wird auch berichtet: »More than 50 Japanese couples are said to have succeeded in having children via surrogate mothers overseas. There are no laws to prohibit the practice in Japan, but a Health, Welfare and Labour Ministry panel has recommended that the practice should be made illegal«; dazu s. auch *The Straits Times* 2003; ferner *Medical News Today* 2004.

die Adoption begründet das Paar damit, daß Adoptivkinder in der japanischen Gesellschaft ein negatives Image haben. Dieser Fall verdeutlicht die insbesondere den Status der Mutter und des Kindes betreffende Problemlage im Falle der Leihmutterschaft, welche aus den unterschiedlichen Gesetzeslagen auf internationaler Ebene im Zeitalter des medizinischen Tourismus resultiert.

Seit dem Fall »Baby M«, mit dem zum ersten Mal durch eine Vertragsleihmutterschaft am 27. März 1986 ein Kind zur Welt gekommen ist, sind auch mehrere Fälle aus verschiedenen Ländern bekannt geworden, daß Leihmütter während der Schwangerschaft und nach der Entbindung entgegen der vertraglichen Regelung ihre ursprüngliche Absicht ändern und sich weigern, auf das Kind zu verzichten.¹³ Der Fall ist bekannt geworden als eine »einfache Vertragsmutterschaft«, was bedeutet, daß die Leihmutter auch die genetische Mutter ist: »ein Verfahren, das schon in biblischen Zeiten von unfruchtbaren Frauen praktiziert wurde« (Hofmann 1999: 73). Aufsehen erregte der Fall, als das Gericht nach einem langjährigen Rechtsstreit nicht der Leih- und biologischen Mutter, sondern dem Auftraggeber (dem biologischen Vater) das Sorgerecht zusprach. Dieser Fall löste weltweit eine äußerst kontroverse Diskussion über die Zulässigkeit von Leihmutterschaftsverträgen aus, verschärft auch durch die negativen Streitfälle, bei denen sowohl der Auftraggeber als auch die Leihmutter (im Falle einer Behinderung bzw. schweren Krankheit des Neugeborenen oder einer Mehrlingsgeburt) die Übernahme des Kindes bzw. der Kinder verweigerten (Pence 1990: 89–113). Seitdem beschäftigen sich auch die koreanischen Juristen mit diesem Thema. Erneute Aktualität hat das Thema Leihmutterschaft, das zeitweilig durch die neuen bio- und gen-ethisch brisanten Themen in den Hintergrund geraten war, im Zusammenhang des möglichen reproduktiven Klonens gewonnen (CNS News 2002).

¹³ In China hat ein derartiger Fall 2001 zum gesetzlichen Verbot der Leihmutterschaft geführt; *China Internet Information Center* 2001; Lai 2001. Daß auch genetisch nicht verwandte Leihmütter die Übergabe des von ihnen geborenen Kindes verweigern und das Sorgerecht bekommen können, belegt der aktuelle Bericht aus Amerika: *The Miami Herald* 2005.

3. Leihmutterschaft – ein unterdrückter Diskurs

Bei den oben genannten Beispielen handelt es sich um Fälle der kommerziellen Leihmutterschaft und die damit zusammenhängenden juristischen Fragen der Mutter- bzw. Elternschaft, ferner des Sorgerechts bzw. der Unterhaltungspflicht für das neugeborene Kind, welche bereits durch die sich wiederholenden Berichterstattungen hinlänglich bekannt geworden sind. Neben den gravierenden und kaum zu lösenden juristischen Problemen lassen sich die weitgehend einhelligen moralischen Einwände schnell auf einen Nenner bringen. Die Kommerzialisierung der Leihmutterschaft verstoße gegen das Funktionalisierungs- und Diskriminierungsverbot und verdingliche Mutter wie Kind, so daß sie zur Ware werden. Die Leihmutterschaft wird in diesem Zusammenhang als ein Baby- und Frauenhandel verurteilt. Das bedeutet in der Tat eine eklatante Verletzung der Menschenwürde und die Entwertung humanen Lebens nach dem Primat der marktwirtschaftlichen Logik. Zurecht schreibt B. Katz-Rothman zu dieser Entwicklung: »Das Baby wird zu einer Sache, zu etwas, das eine Frau produzieren und verkaufen kann [...]. Mutterschaft ist zu etwas Anonymem geworden, das von Agenten und Ärzten verwaltet wird [...] und das, was einen Mann zum Vater macht, ist nicht seine Beziehung zur Mutter – werden wir jetzt belehrt – sondern sein Sperma und sein Geld [...]. Beziehungen werden entwertet, genetische Bande sowie der Austausch von Geld werden favorisiert« (Katz-Rothmann 1989: 473 ff.; vgl. Maier 2000: 104). Darüber hinaus wird die Legalisierung der kommerziellen Leihmutterschaft der bereits in diesem Zusammenhang erwiesenen Ausbeutung der Frauen aus einkommensschwachen Schichten, aber auch aus armen Ländern Vorschub leisten.

In dieser Hinsicht ist die Kritik an der kommerziellen Leihmutterschaft relativ eindeutig, klar formuliert und ethisch unstrittig. Im Unterschied dazu lassen die sporadischen Meldungen über die Praxis der sogenannten altruistischen Leihmutterschaft ohne jede rechtliche Absicherung ihre Dunkelziffer nur errahnen. Denn die Praxis der Leihmutterschaft gehört generell zu einem unterdrückten, wenn auch gesellschaftlich tolerierten kulturellen Diskurs, da das alte Thema der – einen elementaren Kinderwunsch frustrierenden – Unfruchtbarkeit zum intimsten Bereich des Privatlebens gehört. Das erschwert bis heute den Zugang zur realen Problemlage und verhindert eine offene Diskussion über die zunehmend komplexer werden-

den ethischen Probleme nicht nur der kommerziellen, sondern auch der in vielen Ländern erlaubten bzw. nicht verbotenen altruistischen Leihmutterschaft – vornehmlich aus der Verwandtschaft (Großmutter oder Tante des Neugeborenen) –, die sogar die natürliche Generationenabfolge verschiebt.¹⁴ Die Tragweite der Problematik hängt von den möglichen vielfältigen Konstellationen ab.

3.1 *Verschiedene Formen der Leihmutterschaft*

Die bereits bei der traditionellen Leihmutterschaft unvermeidliche Spaltung der Mutter- und Elternschaft wird verkompliziert durch die Möglichkeiten der heterologen (das heißt unter Verwendung mindestens einer Keimzelle von einer außerehelichen Person durchgeführten) Insemination bzw. heterologen In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer, welche sich je nach verwendeten, möglicherweise gespendeten Eizellen und Spermien unterschiedlich variieren läßt. Das führt zur ›multiplen‹ Mutter- und Elternschaft, die über die klassische Teilung von ›biologischer‹ (genetischer) und sozialer Mutter- und Elternschaft weit hinaus geht.

Reproduktionsmedizinisch ergeben sich folgende Varianten der Leihmutterschaft und verwandtschaftlichen Beziehungen:

- Modell 1: Leihmutter = Genetische Mutter (homologe Insemination): Die Fertilisation erfolgt mit dem Spermium des Wunschvaters *in vivo*, durch eine artifizielle Insemination. Das Kind hat dann eine genetisch verwandte Leihmutter und einen genetischen Vater und eine nicht genetisch verwandte soziale Mutter (die Frau des genetischen Vaters).
- Modell 2: Leihmutter = Genetische Mutter (heterologe Insemination): Die Fertilisation erfolgt mit einem außerehelichen (gespendeten) Spermium *in vivo* durch eine artifizielle Insemination. Das Kind hat dann eine genetisch verwandte Leihmutter, einen genetischen Vater und eine nicht genetisch verwandte soziale Mutter und einen nicht genetisch verwandten sozialen Vater.
- Modell 3: Leihmutter = »Tragemutter« (Embryotransfer) A: Eizelle und Spermium stammen beide von den Wunscheltern und

¹⁴ Dazu s. die Fallbeispiele aus Amerika und Indien: *Washingtonpost* 2004; *National Kerala News* 2004; *Press Trust of India* 2004.

nach einer (homologen) *In-vitro-Fertilisation* wird der Embryo in die Gebärmutter der Leihmutter transferiert. In diesem Fall hat das Kind eine nicht genetisch verwandte Leihmutter und eine genetisch verwandte soziale Mutter und einen genetisch verwandten sozialen Vater.

- Modell 4: Leihmutter = »Tragemutter« (Embryotransfer) B: Die Eizelle der Ehefrau wird mit dem gespendeten Spermium *in vitro* befruchtet. Der entstandene Embryo wird dann in die Gebärmutter der Leihmutter transferiert. In diesem Fall hat das Kind eine nicht genetisch verwandte Leihmutter, eine genetisch verwandte soziale Mutter, einen nicht genetisch verwandten sozialen Vater und einen genetischen Vater (meistens anonym).

Weitere Differenzierungen ergeben sich danach, ob die Leihmutter ledig oder verheiratet ist, auch ob die Leihmutterschaft gegen Bezahlung oder altruistisch zustande kommt. Mischformen sind ebenso möglich.

3.2 Zur Gesetzeslage – ein Vergleich

In den meisten außereuropäischen Ländern fehlen Gesetze zur Regelung der Leihmutterschaft wie bei anderen assistierten Fortpflanzungstechniken. Auch innerhalb Europas variieren die Gesetzeslagen signifikant. Im Unterschied zu einzelnen Bundesstaaten der USA ist in den meisten europäischen Ländern jedoch die kommerzielle Leihmutterschaft verboten, während die Leihmutterschaft aus altruistischem Motiv in manchen Ländern erlaubt ist, z. B. in England, Belgien, Israel und Ungarn. Gesetzlich verboten ist jede Form der Leihmutterschaft in Frankreich, Dänemark, Norwegen, Schweden, Österreich, Schweiz und Deutschland. In Deutschland sind alle Formen der Leihmutterschaft sowie Eizellspenden (nicht jedoch Samenzellspenden) seit dem 1. Januar 1991 durch das Embryonenschutzgesetz vom 13.12.1990 verboten. Dort gelten zusätzlich Werbe- und Vermittlungsverbote. Strafbar machen sich aber – ähnlich England – nicht die Leihmutter selbst und auch nicht die Wunscheltern, sondern der behandelnde Arzt bzw. diejenigen Personen, die durch die künstliche Befruchtung oder Vermittlungstätigkeit am Zustandekommen einer Leihmutterschaft beteiligt sind (dazu *Dienststelle Bundeszentralregister* 2005). Diese Regelung vermag jedoch aus juristischer Sicht die »bestehenden Unklarheiten hinsichtlich der Gül-

tigkeit der zugrundeliegenden Parteienvereinbarungen nicht zu beseitigen« (Goeldel 1994: 4), da sie die privaten Vereinbarungen nicht direkt berührt. In Australien gibt es wie in den USA auf staatlicher Ebene keine einheitliche Regelung, wobei die bereits Anfang der 80er Jahre begonnene Diskussion stagniert. Kanada diskutiert über die Registrierungspflicht der Leihmutterschaft verbunden mit gewisser finanzieller Unterstützung. Auch in Japan hat wie bereits erwähnt eine öffentliche Diskussion begonnen, und Taiwan strebt zur Zeit eine Legalisierung der Leihmutterschaft »im Interesse der unfruchtbaren Paare und zur Erhöhung der Geburtenrate« an. Verhandelt wird dort auch die Forderung eines Citizen Panel, gegen das bestehende Familienrecht die Eizellspenderin als Mutter anzuerkennen, vorausgesetzt daß sie selbst Auftraggeberin ist. Möglicherweise soll schon 2005 ein Gesetz in Kraft treten, das die Inanspruchnahme der Leihmutterschaft aus medizinischen Gründen erlaubt; uneinig sei man noch über den genauen Umfang der finanziellen Zuwendung für die Leihmutter.¹⁵

In Südkorea ist die Leihmutterschaft im Rahmen der »Therapie« unfruchtbarer Eheleute akzeptiert und wird gegenwärtig durch die Richtlinie der *Korean Medical Association* von 2001 geregelt, die Leihmutterschaften aus altruistischen bzw. verwandtschaftlichen Motiven zuläßt, aber kommerzielle Leihmutterschaft verbietet (§ 56) (Üisa yulli chich'im 2001). Kritiker bemängeln diese fachinterne Regelung, da sie der skizzierten Problemlage nicht entgegenwirken kann, und fordern daher eine umfassende gesetzliche Regelung und gesellschaftspolitische Maßnahmen auch zum Schutz der Leihmutter. Auch das neue, am 29. Dezember 2003 verabschiedete nationale »Gesetz für Bioethik und Sicherheit«, das am 1. Januar 2005 in Kraft getreten ist, erfüllt diese Forderungen nur bedingt. Denn der betreffende Passus bezieht sich ausdrücklich auf das Verbot des reproduktiven Klonens und untersagt sowohl eine Implantation als auch Austragung und Geburt eines durch »Somatic Cell Nuclear Transfer« geklonten Embryos. Verboten sind die Veranlassung und Vermittlung derartiger Handlungen.¹⁶ Gleichzeitig wird auch der bis dahin

¹⁵ So die Formulierung des eigens für die Angelegenheit organisierten Panels. Vgl. Joang Ang Ilbo 2004; dazu s. Taipei Times 2004; Sung/Huang 2004. Ein Gesetz zur Regulierung der Leihmutterschaft soll möglicherweise schon 2005 in Kraft treten (vgl. Kookje Sinmun 2004).

¹⁶ Gesetz Nr. 7150: »Das Gesetz für Bioethik und Sicherheit«, Kap. 3, § 11.

florierende Handel mit Ei- und Samenzellen verboten. Inwieweit diese Regelungen sich konkret auf die bereits etablierte Praxis der Leihmutterschaft im Land auswirken werden, ist noch schwer einzuschätzen.

Indessen hat das Verbot des Handels mit Ei- und Samenzellen ab 1. Januar 2005 eine rege Diskussion über eine mögliche Ausweitung des medizinischen Tourismus ins Ausland und der illegalen Praxis der Leihmutterschaft (inklusive Fälschung der Geburtsurkunde) aufgrund der bereits etablierten Agenturen für die Vermittlung von Leihmüttern und »Spendern« von Eizellen bzw. Spermien ausgelöst. Dabei spielen auch die Erfahrungen mit dem strengen Abtreibungsgesetz eine wichtige Rolle, das auch ein »totes Gesetz« genannt wird, da es die soziokulturell bedingt steigende Abtreibungsrate im Land nicht verhindern kann. Ähnlich wie bei der geschlechtsspezifischen Abtreibung, die im fatalen Zusammenspiel von alter Moral (Sohnesbevorzugung) und neuer Technik (pränataler Diagnosetechniken) folgenreiche soziale und ethische Probleme verursacht hat (dazu Joung 2004), besteht auch bei der modernen Leihmutterschaft die Gefahr, daß die neuen technischen Möglichkeiten die grundsätzlichen ethischen Probleme ausblenden und letztlich zu Komplizen einer inhumanen Praxis zugunsten privilegierter sozialer Gruppen bzw. des konventionellen Fertilitätsverhaltens werden. Dabei erweist sich auch bei der Leihmutterschaft die Ungleichzeitigkeit von schneller Anwendung reproduktionstechnologischer Innovationen und relativ langsamer Veränderung der überkommenen Wertvorstellung und gesellschaftspolitischen Strukturen als die Hauptursache der aktuellen (bio)ethischen Probleme.

Die Notwendigkeit einer schärferen gesetzlichen Regelung wächst in Südkorea angesichts der inzwischen sich wiederholenden Berichte über den »Schwangerschaftstourismus« und auch über die »verunglückten Fälle« im Zusammenhang der gestörten Familienverhältnisse sowohl der Wunscheitern als auch der Leihmütter während der Schwangerschaft und nach der Entbindung. Im Unterschied zu Amerika gibt es im Land jedoch bisher kaum Gerichtsverhandlungen bzw. Streitfälle über Sorgerecht bzw. Unterhaltungspflicht für die durch eine Leihmutter geborenen Kinder. Das läßt vermuten, daß die anonyme Leihmutterschaft »funktioniert« und die Frauen nach der Erfüllung ihrer Dienste in den Hintergrund geraten. Begründbar ist dies mit den verbreiteten Motiven der Leihmütter aus finanziellen Notsituationen oder verwandtschaftlichen Zwängen, was gleichzeitig

Fragen gegenüber der vorausgesetzten freien und autonomen Entscheidung vor allem im Zusammenhang der sogenannten altruistischen Leihmutterschaft aufwirft. Dabei ist das Beispiel der Organspende im Familienbereich aufschlußreich.¹⁷

4. Diskurs über die Leihmutterschaft in Südkorea

4.1 *Paradoxe Allianzen und aktuelle Tendenzen*

Seit dem Bericht im Jahr 1989 über eine Leihmutter in Südkorea, die zum ersten Mal im Land durch eine In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer schwanger wurde und nach der Entbindung das Kind den Wunscheltern übergab,¹⁸ wächst auch dort die Notwendigkeit eines öffentlichen Diskurses über die modernen Formen der Leihmutterschaft. Sie wächst in dem Maße, in dem die Zahl der unfruchtbaren Eheleute steigt (zur Zeit 15–20 % der verheirateten Paare) und in dem auch das Interesse an der Leihmutterschaft nachweislich steigt. Eine kürzlich in Seoul und den Provinzhauptstädten durchgeführte Untersuchung bestätigt dies und dazu noch eine Tendenz zur Verschiebung von der verwandtschaftlichen auf die anonyme Leihmutterschaft, vornehmlich auf die in China lebenden Koreanerinnen, da sie »billiger« seien und man damit auch die juristischen Komplikationen der Elternschaft und Erbschaftsangelegenheit umgehen könne.¹⁹ Eine in China ansässige Agentur wirbt für die Leihmütter und vermittelt sie an südkoreanische Paare, wobei nicht nur die Leihmütter sich rechtlich ins Niemandsland begeben, sondern auch die Wunscheltern und mit ihnen das Kind. Auch die Mediziner sehen gegenwärtig das Hauptproblem der Leihmutter-

¹⁷ Eine Untersuchung ergab, daß in Korea die Lebendspende von Organen häufiger von den Kindern für die Eltern, von der Ehefrau für den Ehemann vorkommt. Vgl. Lee 2004: 22, 37.

¹⁸ Allein im Jahr 1989 wurde über drei durch Leihmutterschaft erfolgte Geburten auf der Konferenz der Korean Association of Obstetrics and Gynecology berichtet. Inzwischen schätzt man 100 Fälle im Jahr (s.o.).

¹⁹ Joong Ang Ilbo 2000. Eine aktuelle, wissenschaftlich fundierte Umfrage zur Legalisierung der Leihmutterschaft ergab, daß 66,1 % der Befragten gegen die Legalisierung, 32,9 % dafür stimmten. Nach derselben Umfrage betrachten – im Widerspruch zum geltenden Familiengesetz – »nur« 41,7 % die Leihmutter (gebärende Frau) als Mutter, aber die Mehrheit, 55,7 %, die Auftraggeberin als Mutter, was das ungleiche soziale Kräfteverhältnis widerspiegelt. Vgl. Kim 2004.

schaft innerhalb und außerhalb Südkoreas in der illegalen Praxis, da sie nicht zuletzt mit gesundheitlichen Risiken verbunden ist, und darüber hinaus im soziokulturell befestigten »Gebärzwang«, der auf den unfruchtbaren Paaren schwer lastet (vgl. Ch'oe 2002: 337 ff.). Inzwischen häufen sich auch die Erfolgsmeldungen aus medizinischen Fachkreisen über Geburten durch Leihmutterschaft; sie haben allerdings nicht die Leihmutter, sondern die therapeutischen Erfolge zum Thema.

Eine der Realität und der komplexen ethischen Problematik entsprechende öffentliche Diskussion über die moderne Leihmutterschaft hat in Südkorea noch nicht stattgefunden, sieht man von den vereinzelten rechtsmedizinischen Beiträgen ab, die sich seit dem Fall »Baby M« mit den rechtlichen Problemen der Leihmutterschaft im Bezug auf die ausländische Entwicklung beschäftigen (etwa Pak 2002; Mun 2000). Im Zusammenhang einer grundsätzlichen Ablehnung der künstlichen Fortpflanzungstechnologien ist auch die allgemeine Verurteilung der Leihmutterschaft aus religiösen Kreisen zu nennen, insbesondere der katholischen Kirche, und von Teilen der Feministinnen. Deren kritische Argumente gegen die Leihmutterschaft sind verständlicherweise nicht wesentlich verschieden von denen der »westlichen« Länder. Die stärksten Argumente sind dabei die Auflösung der normativen Vorstellung von der Mutterschaft (als einer natürlichen Einheit von Empfängnis und Entbindung) und der tradierten Familienstrukturen, damit die fundamentale Verunsicherung des normativen menschlichen Selbstverständnisses, ferner die oben bereits erwähnte Funktionalisierung und Diskriminierung des weiblichen Körpers durch die modernen reproduktionsmedizinischen Technologien, die letztlich die alte, aber noch herrschende patriarchalische Gesellschaftsordnung zementieren. Auch die Gefahr der Eugenik und einer Ausweitung der merkantilen Fortpflanzungsindustrie wird ansatzweise gesehen, da die Vermittlung von Leihmüttern und Wunscheltern in der Tat nach marktwirtschaftlichen Prinzipien funktioniert. Darüber hinaus sind folgende Argumente bemerkenswert: zum einen daß neue Konflikte unter Frauen, zwischen den reichen (unfruchtbaren) Frauen und armen Leihmüttern, entstehen könnten, zum anderen die Gefahr, daß durch die Leihmutterschaft als eine mögliche Option zur Überwindung der Kinderlosigkeit auch der Druck auf die unfruchtbaren Frauen wächst, abgesehen von dem Druck auf die armen Frauen, als Leihmutter ihre finanzielle Lage zu verbessern. Auffällig ist im koreanischen Diskurs die Vernachlässi-

gung der Probleme aus der Perspektive des Kindes mit seinem Recht auf Information über seine Abstammung und auf ein würdiges und emotional nicht vorbelastetes Leben, das von einer gespaltenen Elternschaft beeinträchtigt werden könnte. Dies überrascht aber nicht, betrachtet man die traditionelle Einstellung, die das Kind als ein ›Eigentum‹ der Eltern versteht.

Im gegenwärtigen Diskurs über die Leihmutterschaft in Südkorea ist eine interessante biopolitisch engagierte Allianz zu beobachten, die konservative religiöse Weltanschauung und gerade sich aus der strengen traditionellen Geschlechterrolle emanzipierende Feministinnen sowie Skeptiker der gegenwärtigen wissenschaftlich-technologischen Entwicklung bilden. Paradoxerweise sind die religiös motivierten und konservativen Verfechter des traditionellen patriarchalen Familiensystems und dessen Kritiker sich einig in der Ablehnung der künstlichen Fortpflanzungstechnologie und damit auch der Leihmutterschaft. Dem stehen Apologeten der neuen reproduktionsmedizinischen Technologien und der Leihmutterschaft gegenüber, die ebenso aus verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen mit einer deutlichen Parteinahme für die Interessen der unfruchtbaren Paare bestehen. Diese befürworten die Legalisierung der Leihmutterschaft – im Rekurs auf die Verfassung – mit dem Argument der reproduktiven Freiheit und dem Recht auf dem Streben nach Glück, wofür vornehmlich ein genetisch, d. h. ›blutverwandtschaftlich‹ gezeugtes Kind stehe. Daher sei Adoption keine Alternative zur Lösung der Unfruchtbarkeit und diese Interessengruppen fordern gleichzeitig eine Erweiterung der Krankenversicherung auf jegliche ›Unfruchtbarkeitstherapien‹ (vgl. Kim 2004). Bei diesem biologischen Determinismus werden Ursache und Wirkung verwechselt und unterstellt, daß Kinderlosigkeit eine Krankheit, mithin der Grund des ›Unglücks‹ sei, ohne die gesellschaftlichen Zwänge als die Ursache des Problems zu erkennen und sich davon zu distanzieren.

Die kontroverse Debatte, die 2001 mit der Veröffentlichung der besagten ›ärztlichen ethischen Richtlinien‹, welche die Leihmutterschaft aus altruistischen und verwandtschaftlichen Motiven zulassen, aufkam, wurde auch in Südkorea in den letzten Jahren durch andere, aktuellere bioethische Themen verdrängt, obwohl die Praxis der Leihmutterschaft sich ungeachtet dessen verbreitet. Auch bei der Behauptung einer Sekte, daß angeblich eine koreanische Frau durch die Klontechnik schwanger wurde, hat nicht die Gefahr eines (im

Falle des reproduktiven Klonens unvermeidlichen) Menschenversuchs an Leihmüttern die Diskussion bestimmt, sondern die möglichen gesellschaftlichen Folgen des reproduktiven Klonens allgemein und des auf diese Weise entstehenden Kindes bzw. seines familiären Status.

Es zeichnet sich jedoch ab, daß die gedämpfte Diskurslage sich in absehbarer Zeit ändern wird angesichts des regen Interesses der koreanischen Medien am aktuellen Gesetzgebungsverfahren zur Legalisierung der Leihmutterschaft in Taiwan. Bislang fehlen aber eingehende Kommentare zu dieser Entwicklung im Nachbarland, dessen (bio)ethische Probleme – bedingt durch die historische und soziokulturelle Verwandtschaft (den fortgeschrittenen wissenschaftlich-technologischen Stand in einer traditionell neo-konfuzianisch geprägten Gesellschaftsordnung, Rückgang der Geburtenrate) – eine signifikante Ähnlichkeit mit denen in Südkorea aufweisen. Ein bekanntes Beispiel ist die Verbreitung geschlechtsspezifischer Abtreibung im Zusammenhang der Einführung pränataler Diagnosetechniken, die in beiden Ländern zu einem gravierenden Geschlechtermißverhältnis geführt hat.²⁰ Daher ist es verständlich, daß die koreanischen Medien die Argumente in der taiwanesischen Öffentlichkeit und insbesondere die Ergebnisse des vom Department of Health (DOH) organisierten Citizen Panel vom 13. August 2004 ausführlich zitieren.

Besonders häufig werden Argumente für die Legalisierung der Leihmutterschaft zitiert, die sich auf eine Steigerung der Geburtenrate, die gegebenenfalls auch durch eine finanzielle Zuwendung zu fördern sei («Schwangerschaft ist ein gesellschaftlicher Beitrag»), und die Solidarität gegenüber den kinderlosen Paaren mit medizinischen Indikationen («Traumerfüllung der kinderlosen Paare») beziehen. Dazu kommt noch die erwähnte, stark vom Interesse der Wunscheltern dominierte Verhandlung über den Anspruch der Eizellspenderin auf ihren rechtlichen Status als Mutter, wenn sie die Auftraggeberin ist. Inwiefern dabei der rechtliche Status der Leihmutter, deren Persönlichkeitsrechte durch die vertraglich festgelegten Bedingungen und Kontrollmechanismen tangiert werden, berührt ist, wird jedoch m. E. vernachlässigt. Indessen sind die um-

²⁰ Allerdings greift ein auf den Zusammenhang von Konfuzianismus und geschlechtsspezifischer Abtreibung reduziertes monokausales Erklärungsmuster zu kurz, da das Phänomen der «missing girls» auch in anderen Kulturräumen vorkommt. Vgl. Klasen/Wink 2002.

fangreichen gesundheitlichen und sozialen Anforderungen an die Leihmutterschaftskandidatinnen benannt, die auch in den westlichen Leihmutterschaftsverträgen enthalten sind.²¹

Die gegenwärtige Tendenz in den Schwellenländern zeigt, daß die Leihmutterschaft in umgekehrter Weise zum Mittel der Bevölkerungspolitik wird, wie einst die Abtreibung ein Mittel zur Reduzierung der Geburtenrate im Prozeß der Modernisierung und Industrialisierung nach dem zweiten Weltkrieg war. Inzwischen werden die Probleme des Geburtenrückgangs und der Überalterung der Gesellschaft auch in diesen Ländern als bedrohlich gesehen. Dabei gerät die weibliche Fertilität wieder einmal zum Mittel für die Erreichung kollektiver Ziele, ungeachtet dessen, daß dies mit der durch die moderne Verfassung garantierten individuellen Menschenwürde kollidiert.

4.2 Funktionalisierung des kulturellen Erbes

Angeichts der bisher thematisierten soziokulturell sanktionierten Tradition der Leihmutterschaft in Korea ist der ethische Zweifel am verbreiteten Argument berechtigt, daß die moderne Leihmutterschaft ohne außerehelichen Geschlechtsverkehr und durch die modernen Bedingungen (nämlich durch die moderne Technik sowie das aufgeklärte und autonom getroffene Einverständnis im Interesse beider Parteien) eine Humanisierung bedeute. Denn diesem Argument liegt eine funktionale Umdeutung der Traditionsbestände zugrunde, die nicht nur den moralischen Skrupel gegenüber dieser Praxis verharmlost, sondern gleichzeitig eine kritische ethische Reflexion eines Themas verhindert, dessen Probleme durch die neuen technischen Möglichkeiten keineswegs gelöst, sondern vielfach verkompliziert worden sind. Dies trifft nicht nur die kommerzielle – sozial und ökonomisch untergeordnete – Leihmutterschaft, sondern in besonderer Weise auch die altruistische bzw. verwandtschaftliche, da häufig das Bewußtsein der handelnden Person nicht die richtige Auskunft über ihre Motive zu geben vermag. Vielmehr gilt besonders für das Ideal der Selbstlosigkeit, das nach wie vor für das normative Selbstbild der

²¹ The »Department of Health (DOH) announced last month that a citizen panel will be formed on a »Western model« to solicit public opinions on surrogate motherhood» (Taipei Times 2004). Vorausgesetzt wird in erster Linie die Gesundheit der Kandidatinnen inklusive der Auskunftspflicht über die genetischen Informationen.

koreanischen Frau und ihre Funktion im Familiensystem bestimmend ist, jener Verdacht, den Georg Simmel gegenüber altruistischen Motiven äußert, daß sie nämlich keineswegs frei seien von der »Festsetzung des Rechts, der Sitte, der Verkehrsformen jeder Art, die die Allgemeinheit zu ihrem Nutzen« prägt (vgl. Simmel 1892: 88 f.).

Daher ist die Autonomie der Frau (insbesondere der Leihmutter) innerhalb einer streng hierarchisch und unter dem Primat der kollektiven und verwandtschaftlichen Interessen definierten Gesellschaftsordnung ein schwieriges Kapitel, da der rechtliche Status der Frau – im Widerspruch zum in der Verfassung garantierten Gleichheitsprinzip – immer noch geringer als jener der männlichen Mitglieder der Familie und der Gesellschaft ist. Ihre Rolle ist historisch kulturell definiert durch die mehrfachen Unterwerfungen: in erster Linie gegenüber den männlichen Familienmitgliedern – vor der Heirat dem Vater, dann dem Ehemann, dem Sohn und dann dem Enkel –, wie es in der Reihenfolge des gesetzlichen Familienoberhauptes zum Tragen kommt. Gleichzeitig hängt ihr rechtlicher Status gerade von der, die patrilineare Familienlinie fortsetzenden Fertilität ab, die ihr altruistischer Akt gewährleisten soll. Vor diesem Hintergrund ist die Obsession für die Fortpflanzung und die ausgeprägte Empathie für die unfruchtbaren Paare bei gleichzeitiger Ausblendung der Leihmutter zu verstehen und kritisch zu bewerten.

Denn die realiter herrschenden Abhängigkeitsverhältnisse in einem Schwellenland, in dem noch die traditionelle Binnenmoral und ein strenger geschlechtsspezifischer Verhaltenskodex herrschen, lassen die Grenze zwischen einem »reinen Altruismus« – einer der edelsten menschlichen Handlungsweisen – und einem »erzwungenen Altruismus« verschwimmen (vgl. Siep 1993; dazu Tugendhat 2004), vor allem wenn ein strukturbedingter Mangel an individuellem »Freiheitsspielraum« (Tugendhat) herrscht. Empathie und binnemoralische Solidarität für die existenzielle Not der Nächsten, die vor dem soziokulturellen Hintergrund nachvollziehbar und gewöhnlich von starken Emotionen und vielfältigen Bindungen bestimmt sind, werden aber zur Pflicht, der sich eine koreanische Frau mit verinnerlichtem traditionellem Selbstbild nur schwer entziehen kann, will sie sich nicht eines verpönten und gesellschaftlich stark geächteten Egoismus bezichtigen lassen. Solange dieser berechtigte Zweifel an der angeblich freien Willensentscheidung der Leihmutterschaft bar jeder äußerer Zwänge besteht, kann der Altruismus kaum als

ein ethisch vertretbarer Rechtfertigungsgrund der Praxis der Leihmutterschaft angenommen werden. Auch wenn die Leihmutterschaft möglicherweise rein altruistisch motiviert sein sollte, kann dies allein die grundsätzlichen ethischen Probleme der Leihmutterschaft nicht aufheben, spätestens dann, wenn man die Perspektive des Kindes mit dem Recht auf Information über seine Herkunft und seine personale Identität berücksichtigt, was eine gespaltene Elternschaft nur bedingt garantieren kann. Werden dabei gar durch die einseitige euphemistische Idealisierung der altruistischen Komponente der Leihmutterschaft, wie sie z. B. die ethische Unbedenklichkeitserklärung der *Korean Medical Association* formuliert (s.o.), die Interessen einer Gruppe von Beteiligten systematisch ausgeblendet, kann von einer gerechten ethischen Handlung nicht mehr gesprochen werden. So läßt sich unter den thematisierten soziokulturellen Bedingungen in Korea die altruistische Leihmutterschaft, deren Folgen auch nach einer neunmonatigen Schwangerschaft nicht abzusehen sind, ethisch nicht rechtfertigen.

5. Fazit

Indem sie die grundsätzlichen ethischen Probleme der Leihmutterschaft exemplarisch am Beispiel der koreanischen Situation thematisiert, hat die vorliegende Studie gezeigt, daß die Praxis der Leihmutterschaft heute ein neues kulturübergreifendes Problem darstellt. Die verbreitete moralische Ambivalenz und das ethische Dilemma der Leihmutterschaft spiegeln sich in der gegenwärtigen Diskussion über die Leihmutterschaft wider, in der die Tradition der *Ssibaji* (Leihmutter) in Korea eine wichtige Rolle spielt. Das Dilemma drückt sich vor allem darin aus, daß einerseits das Mitgefühl gegenüber den unfruchtbaren Paaren im Nachvollzug der gesellschaftlichen Zwänge und des damit verbundenen Leidensdrucks nach wie vor stark ausgeprägt ist und daher die Akzeptanz der modernen reproduktionsmedizinischen Innovation verbreitet ist, andererseits aber die Praxis der Leihmutterschaft aus der Perspektive der modernen Gesellschaftsordnung und aufgrund der erkannten ethischen Probleme als ein Residuum der Vergangenheit kritisiert wird. Obwohl man sich in der Verurteilung der inhumanen Praxis der klassischen Leihmutterschaft einig ist, sind die Schlußfolgerungen aus der Kritik an der eigenen Tradition jedoch verschieden. Einerseits untermauert diese

Kritik die Rechtfertigung der neuen reproduktionsmedizinischen Technologien, implizit auch die Leihmutterschaft (indem man die Vorzüge der neuen gegenüber der alten Praxis hervorhebt und an die immer noch schwere Bürde der kinderlosen Paare appelliert). Andererseits verbindet sich die Kritik mit der grundsätzlichen Ablehnung der artifiziellen Fortpflanzungstechnologien und der Leihmutterschaft. Diese unterschiedlichen Schlußfolgerungen aus der Auslegung des historisch bedingten soziokulturellen Erbes verdeutlichen die Gefahr einer Instrumentalisierung der Problemlage für die Durchsetzung eigenen Interesses. Eine kritische ethische Reflexion, die zur gerechten Lösung der Konflikte zugunsten möglichst aller Beteiligten beitragen will, bedarf jedoch einer vorurteilsfreien Analyse der Problemlage und der Berücksichtigung verschiedener Perspektiven. In diesem Sinne kann ein offener und kritischer Diskurs über das alt-neue Problem der Leihmutterschaft einen Beitrag zur Humanisierung der koreanischen Gesellschaft leisten.

Literaturverzeichnis

- Chang, Jin Sook [Chang, Chin-suk] (1993). *Die koreanische Familie in Korea – im Spiegel von Frauen- und Familienbildern in der Mittelschicht*, (Diss.) Dortmund.
- China Internet Information Center (2001). »Gestational Surrogacy Banned in China« (<http://www.china.org.cn/english/2001/Jun/15215.htm> – Aufruf am 23.1.2003).
- Ch'oe, Chae-mok (2002). »In'gan pokche-e taehan yukyo-ûi ipchang« [Konfuzianische Position zum Humanklonen], in: Ch'oe, Chae-ch'ôn: *Kwahak, chongkyo, yulli-ûi taehwa* [Kommunikation zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik], Seoul, S. 328–345.
- CNS News (27.9.2002). »Woman Claiming to Carry Cloned Baby Flees S. Korea Ahead of Ban« (<http://www.mindfully.org/GE/GE4/Cloned-Baby-Ban27sep02.htm> – Aufruf am 23.1.2003).
- Corea, Gena (1986). *Mutter Maschine. Reproduktionstechnologien von der künstlichen Befruchtung zur künstlichen Gebärmutter*, Berlin (orig. *The Mother Machine*, New York 1985).
- Dienststelle Bundeszentralregister: Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind und über das Verbot der Vermittlung von Ersatzmittlern (Adoptionsvermittlungsgesetz – AdVermiG) §13 (<http://www.bundeszentralregister.de/bzaa/adop005.html> – Aufruf am 24.1.2005).
- Goeldel, Alexandra (1994). *Leihmutterschaft – eine rechtsvergleichende Studie*, Frankfurt a. M.

3. Bibliografija

Izvorni tekstovi:

- ❖ Milan Galović, *Kraj Ekologije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2013., 102 – 120.
- ❖ Thomas Eich/Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*. München/Freiburg: Verlag Karl Alber 2006., 31-53.

Rječnici i pravopisi:

- ❖ Antun Hurm, Marija Uroić, *Hrvatsko-njemački rječnik rječnik*. Zagreb: Školska knjiga, 2004.
- ❖ Ljiljana Šarić, Wiebke Wittschen, *Rječnik sinonima*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2008.
- ❖ Renate Hansen Kokoruš et al., *Njemačko-hrvatski univerzalni rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2005.
- ❖ Vladimir Anić, Josip Silić, *Pravopis hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber, 2001.

Leksikoni:

- ❖ Vladimir Pezo, *Pravni leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2007.

Članci:

- ❖ Mirela Župan, „Međunarodni ugovori o zamjenskom majčinstvu – Nestaje li paradigma mater semper certa est?“, *Pravni vjesnik*, Vol. 29. No. 2 (2013).

Internetske stranice:

- ❖ Duden, <http://www.duden.de/>
- ❖ Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, <http://www.dwds.de/>
- ❖ Hrvatski jezični portal, <http://hjp.novi-liber.hr/>
- ❖ Wikipedia, Die freie Enzyklopädie, <https://de.wikipedia.org>

Preuzeti prijevodi citata:

- ❖ Str. 10-11, preuzeto s: <http://www.wallstreet-online.de/diskussion/500-beitraege/511668-1-500/spiegel-interview-mit-dem-philosophen-peter-singer> (zadnji put pregledano 10.10.2015.)
- ❖ Str. 11, preuzeto s: <https://vebu.de/themen/tiere-a-ethik/philosophie-und-tierrechte/274-peter-singer-alle-tiere-sind-gleich?tmpl=component> (zadnji put pregledano 09.10.2015.)
- ❖ Str. 15-16, preuzeto s: <http://bibeltext.com/genesis/9-3.htm> (zadnji put pregledano 05.10.2015.)
- ❖ Str. 16, u podnožju (1), preuzeto s: <https://www.bibliaonline.com.br/elb/is/11> (zadnji put pregledano 05.10.2015.)
- ❖ Str. 16, u podnožju (2), preuzeto s: <https://www.bible.com/bible/58/isa.11.9.elb71> (zadnji put pregledano 05.10.2015.)
- ❖ Str. 18 (1), drugi odlomak, preuzeto s: <http://www.waldorf-ideen-pool.de/index.php?aid=869> (zadnji put pregledano 10.10.2015.)
- ❖ Str. 18 (2), drugi odlomak, djelomično preuzeto s: http://archiv.veggie-planet.at/veganelebensweise/buchbesprechungen/henry_salt.html (zadnji put pregledano 01.10.2015.)
- ❖ Str. 47, u podnožju, preuzeto iz: Biblija. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1990.